Die

rationale Schriftauslegung

des

Maimonides

und die dabei in Betracht kommenden

philosophischen Anschauungen

desselben.

Darstellung und Beleuchtung der von Maimonides versuchten rationalen Begründung der biblischen Vorschriften.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

LEO BARDOWICZ.

BERLIN 1893.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535711_0182

Dem Andenken

seiner früh verewigten, frommen und edelgesinnten Mutter

Golde Rebekka
geb. Faust

widmet diese Blätter

in kindlicher Liebe und wehmuthsvoller Erinnerung

der Verfasser.

Die für die vorliegende Arbeit von mir benutzten Schriften habe ich überall an den betreffenden Stellen angegeben. Das hier hauptsächlich in Betracht kommende Werk des Maimonides, den More Nebuchim nämlich, habe ich sowohl in der hebr. Uebersetzung des Sam. Ibn Tibbon (blühete in der ersten Hälfte des 13. Jahrh.), als auch in der des Jehuda al-Charisi (1170—1230) benutzt; jedoch richtete ich mich stets nur nach der ersteren, aus der auch die Citate in meinen Anmerkungen entnommen sind.

Was die äussere Form der Darstellung betrifft, so war sie durch den darzustellenden Stoff bedingt; jedoch war ich bemüht, sie diesem Einflusse zu entziehen, und bitte ich um freundliche Nachsicht, wenn mir dies nicht immer gelungen sein sollte.

Der Verfasser.

Einleitung.

Als der Erste, der sich mit diesem wichtigen Zweige der Wissenschaft des Judentums, mit der Begründung der biblischen Vorschriften nämlich, eingehend beschäftigte, ist unstreitig Maimonides (1135—1204) zu betrachten.[1]) Wohl haben sich Manche vor ihm, angeregt vom bekannten Ausspruch des R. Samlai (Makkoth 23b): „Sechs hundert und dreizehn Gesetze sind dem Moses offenbart worden", der sehr schwierigen Aufgabe unterzogen, diese von R. Samlai angegebene Zahl der Gesetze im Pentateuch auch herauszufinden und aufzuzählen, weiter aber gingen sie nicht, sondern beschränkten sich auf dieses mechanische Aufzählen; in den Sinn derselben aber einzudringen, nach ihren Gründen zu suchen und nach der Ursache ihres Entstehens zu forschen hat niemand unter diesen Aufzählern auch nur versucht. So R. Simon Kahira (in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts) in der Einleitung zu seinem Werke Halachoth Gedoloth[2]) und die anderen Aufzähler der Gesetze, die ihm folgten und an ihn sich anlehnten,[3]) zu welchen auch die Verfasser der zum gottesdienstlichen Gebrauche damals üblich gewordenen „Ermahnungen" (Asharoth) gehören.[4])

[1]) Dies ist bereits von dem durch grosse Belesenheit und gründliche Forschung sich auszeichnenden Asulai (geb. 1726 od. 1727, gest. 1807) in seinem Schem ha-Gedolim II, Artikel מעמי מצות (ed. Ben-Jacob, Wilna, 1852 S. 57b) constatirt worden.

[2]) In der Warschauer Ausgabe von 1874. S. 4f.

[3]) Das Verfahren dieser und der gleich zu erwähnenden Verfasser der Asharoth unterzieht Maimonides in der Vorrede zu seinem Sepher ha-Mizwoth (ed. Warschau, 1883. S. 4a) einer sehr strengen Kritik.

[4]) Die berühmtesten Asharoth zählt Rosin in seiner »Ein

Sehr zutreffend vergleicht der kritische Ibn Esra (1093 bis 1167) die Verfasser der „Ermahnungen“ — um ihr mechanisches Verfahren zu characterisiren — einem Manne, der nachrechnet, wie gross die Zahl der in einem Arzneibuche vorkommenden Kräuter sei, ohne einzusehen, welchen Nutzen jedes derselben habe. Was frommt ihm denn, fragt Ibn Esra, die blosse Kenntnis ihrer Namen?[5]).

Die Verfasser der Asharoth scheinen überhaupt eine gewisse Abneigung gegen jede vernünftige Motivirung eines Gebotes gehabt zu haben, so dass sie selbst diejenigen Begründungen, welche in der Bibel selbst vorkommen, nicht als solche betrachten, sondern sie mit zu den Vorschriften zählen. Ibn Esra führt von diesem ihrem Verfahren mehrere Beispiele an[6]); der Kürze halber aber werde ich mich auf die Anführung eines einzigen Beispieles beschränken. R. Simon Kahira, dem Jene gefolgt sind, hält in der Verordnung (Deut. 17, 17): ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו letzteren Teil derselben, ולא יסור לבבו nämlich,

---

Compendium der jüd. Gesetzeskunde aus dem 14. Jahrhundert« (Breslau, 1871) betitelten Schrift S. 15, Anm. 1 auf.

[5]) Im Jesod Mora II, g. E. befindet sich diese Stelle, welche folgendermassen lautet: והנה בעלי האזהרות דומים לאדם שספר כמה הוא מספר העשבים הכתובים בספר רפואות, והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם; ומה יועילו לו שמותם? Ja, Ibn Esra (das.) verwirft überhaupt — gegen den Ausspruch des R. Samlai, auf den doch von allen jüd. Gelehrten so grosses Gewicht gelegt worden ist — jede Annahme von einer bestimmten Zahl der bibl. Vorschriften, indem er behauptet, dass die göttlichen Gesetze ohne Ende seien und stützt sich hierbei auf den Ausspruch des Psalmisten (119, 96): »Man sieht ein Ende aller Vollkommenheit: doch unbegrenzt ist dein Gebot«. Man findet dieselbe Ansicht auch bei den Karaiten vertreten, die sich ebenfalls auf den angeführten Vers stützen. (In der hebräischen Beilage zu Neubauers Schrift »Aus der Petersburger Bibliothek« Lpz. 1866 S. 6). Man vergl. das hebr. Jahrbuch Hechaluz 1853, S. 3 f.

[6]) Jesod Mora II, ferner in seinem Pentateuch-Commentar (zu Exod. 20, 1). Man vergl. ferner Grundsatz 5 im Sepher ha-Mizwoth des Maimonides.

für ein besonderes Verbot, während man doch auf den ersten Blick einsehen kann, dass dies bloss eine Grundangabe des vorhergehenden Verbotes: „Und er soll sich nicht viele Frauen nehmen“ ist, welches sogar vom Talmud (Tract. Sanhedrin 21 b), bei seiner ablehnenden Stellung zur Begründung der Gesetze, als Grundangabe aufgefasst wird.

Doch wollen wir eben unseren Blick nach jener älteren Zeit der Gesetzesforschung wenden, nämlich nach der Zeit des Talmud.

Nur äusserst selten begegnen wir hier irgend welchen Begründungen biblischer Vorschriften, da diese Art von Forschung von den alten Gesetzeslehrern überhaupt missbilligt, wenn nicht gar verboten wurde. In einer Mischna im Tractate Berachoth (V, 3) heisst es: „Wenn Jemand betet: „Bis auf ein Vogelnest erstreckt sich Dein Erbarmen[7]) etc. so gebiete man ihm zu schweigen“, wozu die Gemara (im selben Tractate 33b), dies erläuternd, kemerkt, weil er die Eigenschaften Gottes als Barmherzigkeit darstellt, während die göttlichen Gesetze bloss als Befehle — nach deren Grund man weiter nicht zu fragen habe — zu befolgen seien[8]).

Jomtob Lipm. Heller (1579 - 1654) ist allerdings der Meinung[9]), dass diese Mischna sich bloss auf die Praxis beziehe und die theoretische Annahme von Gründen für die Gebote gar nicht verbieten wolle; er steht aber mit dieser Ansicht fast vereinzelt da.

---

[7]) Mit Anspielung auf Deut. 22, 6. 7.

[8]) Diese Mischna lautet האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וכו׳ משתקין אותו, die angeführte Erklärung der Gemara: מפני שעושה מדותיו של הקב״ה רחמים ואינן אלא גזירות. Man vergl More Nebuchim III, 48, wo Maimonides über diese Mischna sagt: die steht im Einklange mit der einen der beiden von uns (More III, 26) erwähnten Ansichten, mit derjenigen, nach welcher das Gesetz nicht nach einem Zwecke, sondern blos nach dem göttlichen Willen sich richtet.

[9]) In seinem Mischna-Commentar z. St. Seine diesbezügliche Aeusserung lautet: דוקא בתפילה, שכשאומר בתפילה מחליט הדבר, ולהכי משתקין אותו, מה שאין כן דרך דרש או פשט.

Ferner heisst es im Tractate Pesachim 119a: „Was bedeutet ולמכסה עתיק (Jes. 23, 18)? Dies bezeichnet denjenigen, welcher die vom „Alten an Jahren“ (Gott, nach Dan. 7, 9) aufgedeckten Dinge geheim hält. Was sind das für Dinge? Die Geheimlehren. Manche sagen: Die Gründe für die Gebote der Lehre“[10]).

Wir sehen also, dass es hier als ein besonderes Verdienst angesehen wird, diese Gründe geheim zu halten, indem ja auf denjenigen, der dies thut, die in jenem Verse (näml., Jes. 23, 18) verheissene Belohnung bezogen wird.

Das Hauptbedenken der Alten gegen diesen Gegenstand der Gesetzesforschung war ohne Zweifel das, dass sie befürchteten, man würde aus den Begründungen auch practische Folgerungen herleiten, welche eine ganz neue Gestaltung des gesetzlichen Lebens nach sich hätten ziehen können.

Demgemäss heisst es auch in Sanhedrin 21b: „Wesshalb sind die Gründe für die Gesetze nicht mitgetheilt worden? Weil durch die Mitteilung der Gründe zweier Verse selbst ein grosser der Welt (Salomon) irre geleitet wurde. Es steht geschrieben (Deut. 17, 17): Und er nehme sich nicht viele Frauen, dass sein Herz nicht entarte. Salomon aber sagte: Ich werde viele (Frauen) nehmen, und dennoch nicht entarten. Es wird aber berichtet (1 Kön. 11, 4): Und es geschah als Salomon alt wurde, wandten seine Weiber sein Herz ab.

Es heisst ferner (Deut. 17, 16): Nur halte er sich

---

[10]) Der Wortlaut dieser Stelle ist: מאי ולמכסה עתיק? זה המכסה דברים שגילה עתיק יומין. ומאי נינהו? סתרי תורה. איכא דאמרי: טעמי תורה. Dies ist die Lesart des Nathan b. Jechiel aus Rom (im 11. Jahrh.) in seinem talmud. Lexikon »Aruch«, Art. טעם II; in unseren Talmudausgaben aber lautet der letzte Theil dieser Stelle: ואיכא דאמרי זה המגלה דברים שכיסה עתיק יומין, מאי נינהו טעמי תורה. Es scheint aber die Lesart des Aruch doch die richtigere zu sein, da sie sich dem Bibelverse besser anschliesst, in welchem es עתיק ולמכסה und nicht עתיק ולמגלה heisst.

nicht viele Rosse, dass er nicht das Volk nach Egypten zurückführe, um viele Rosse zu erwerben. Salomon sprach: Ich werde mir viele Rosse anschaffen, das Volk aber dennoch nicht nach Egypten zurückführen. Es wird aber in der Schrift mitgetheilt (1 Kön. 10, 29): Und es kam herauf und ward ausgeführt ein Gespann aus Egypten etc.“ [11]).

Wohl kommen auch im Talmud von den Mischnalehrern, Tannaiten, herrührende Begründungen mancher Gesetze vor, ihre Zahl ist aber gegen die grosse Zahl der Gesetze eine verschwindend kleine.

Von diesen wenigen Begründungen sei mir gestattet, einige hier als Beispiele anzuführen.

Für die Todesstrafe bei dem abtrünnigen und widerspenstigen Sohn (Deut. 21, 18f.) wird als Grund angegeben, dass er infolge seines ausschweifenden, zügellosen Lebenswandels mit der Zeit nothwendig auch zum Morde verleitet werden müsse. (Sanhedrin 71 b und 72 a).

Der beim Einbruche angetroffen wird, kann deshalb ungestraft umgebracht werden (Exod, 22. 1), weil er mit dem Vorsatze zu morden einbrach. (Ibid. 72a).

Der Dieb, der das gestohlene Thier schlachtet oder verkauft, wird deshalb strenger (Exod. 21, 37), als derjenige, bei dem man dasselbe noch lebendig gefunden (ibid. 22, 3), bestraft, weil er sich in die Sünde tief hineingewurzelt, hineingelebt hat. (Baba Kamma 67 b).

In der Stelle in Erubin 13 b, in der von Symmachos, einem Schüler des R. Meir, mitgetheilt wird, dass er viele Gründe für Unreinheit und Reinheit, d. h. für die levitisch unreinen resp. reinen Gegenstände, anzugeben vermochte [12]),

[11]) Die Stelle lautet: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי ב׳ מקראות נתגלה טעמן נכשל בהם גדול העולם. כתיב: „לא ירבה לו נשים“, אמר שלמה אני ארבה ולא אסור; וכתיב: „ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו“. וכתיב: „ולא ירבה לו סוסים“, ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב; וכתיב: „ותצא מרכבה ממצרים וגו׳“. Hierzu vergleiche man die sehr interessante Stelle in Maim., Sepher ha-Mizwoth, Verbot 365.

[12]) „תלמיד היה לו לר׳ מאיר וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה מ״ח טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טהרה מ״ח טעמי טהרה“.

ist nicht etwa an die Motivirung dieser Vorschriften zu denken, es wird hier vielmehr die Scharfsinnigkeit und die dialektische Gewandtheit des Symmachos betont, der aus den Schriftversen mit Leichtigkeit beweisen konnte, dass dies erlaubt und jenes verboten sei. Dass dies der richtige Sinn der Stelle ist, beweist die gleich darauf folgende Mittheilung, dass es einen Schüler in Jabne gegeben habe, der den Symmachos an Scharfsinn übertroffen haben sollte, indem er sogar im Stande war, das in der Bibel direkt für unrein erklärte Gewürm aus 150 Gründen (Beweisen) für rein zu erklären.[13]).

Als eine Ausnahme unter allen Tannaiten erscheint der Sohn Jochai's, in der Mischna schlechtweg R. Simon genannt.[14]) Dieser forscht nicht nur nach den Gründen der Gesetze, sondern macht den gefundenen Grund auch für die gesetzliche Praxis geltend, ja, das war lediglich das Hauptziel und der ganze Zweck seiner Begründungen[15]).

Es wäre sehr angezeigt, alle diesbezüglichen Aussprüche des R. Simon, welche alle von einer edlen Gesinnung durchweht und von einer hohen Sittlichkeit durchdrungen sind, hier anzuführen, der Kürze halber aber muss ich mich auf die blosse Angabe der betreffenden Stellen beschränken. Diese kommen vor in: Joma 42b; Kidduschin 68b; Jebamoth 23a; Gittin 49b; Sota 8a; Baba Mezia 115a; Sanhedrin 21a.

So weit von den Tannaiten. Was aber die auf die Periode der Tannaiten folgenden Amoräer, die Lehrer der Gemara, betrifft, so war es überhaupt nicht ihre Art,

---

[13]) „תנא תלמיד ותיק היה ביבנה, שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים".

[14]) Z. Frankel, Hodegetica in Mischnam S. 158.

[15]) In Tosafoth Gittin 49b, Schlagwort „ור' שמעון היא" heisst es: לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא כגון גבי חובל בגד אלמנה וגבי לא ירבה לו נשים והכי נמי משום האי טעמא שיימינן בדמזיק; ferner in dem weiter zu erwähnenden Jabin Schemuah, Regel 309, 353: טעמא דקרא לא שייך למימר אלא היכא דנפקא מינה לענין דינא.

Gründe für die bibl. Vorschriften anzugeben, welche Thatsache bereits von Ascher b. Jechiel (blühte 1306—1327) und Nissim b. Ruben (im 14. Jahrh.) constatirt und später auch von Sal. Algasi (im 17. Jahrh.) in die von ihm in seinem Werke Jabin Schemuah (erschien in Ven. 1639, Livorno 1792, Warschau 1883) zusammengestellten methodologischen Regeln des Talmud als besondere Regel aufgenommen wurde (Regel 310).

Aus dem bisher Angeführten sieht man ganz deutlich, dass man in der talmudischen Zeit im Grossen und Ganzen diesem Zweige der Gesetzesforschung nicht nur sehr geringe Aufmerksamkeit schenkte, sondern dass die Beschäftigung mit demselben von Manchen sogar als unerlaubt betrachtet wurde.

Aber auch in der nachtalmudischen Zeit, die von der ihr voraufgehenden stark beeinflusst war, werden wir uns vergebens nach einem Schriftsteller umsehen, der von den טעמי המצות handelt, wie die jüdischen Gelehrten jener Zeit dem Prinzipe der freien Forschung überhaupt sehr wenig Rechte einräumten, aus Furcht, die Religion könnte dadurch beeinträchtigt werden. Der feste unerschütterliche Glaube, dass die ihnen überkommenen Gesetze sowohl für ihr zeitliches, wie für ihr ewiges Heil berechnet seien, enthob sie jedes weiteren Nachdenkens über dieselben.

Aber erst durch das Schisma der Karäer begann auch eine neue geistige Bewegung unter den Juden. Anan,[16]) der sich an die Spitze der Karäer stellte, war es, der damals die Rechte der Vernunft und das Prinzip der freien Untersuchung verkündigte. Der Karaismus, welcher seinem Prinzipe gemäss die Waffen der Vernunft zur Bekämpfung des Rabbinismus gebrauchte, zwang die Rabba-

[16]) Anan lebte gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts. — Die Karäer führen den Ursprung ihrer Trennung von den Rabbaniten bis auf Juda ben Tabbai (im letzten Jahrh. v. d. übl. Zeitr.), der nach denselben Stifter ihrer Secte war, zurück. (In der Einleitung des Apirion vom Karäer Salomon Troki Lpzg. 1866 p. 6.)

niten oder die Anhänger des Talmud, sich im Gebrauch derselben Waffen zu üben, um sie zu ihrer Vertheidigung anwenden zu können. Die Rabbaniten folgten daher bald dem von den karäischen Lehrern ihnen gegebenen Beispiele und suchten ihr religiöses Gebäude mit Beweisen zu stützen, die aus der Zeitphilosophie geschöpft waren.

Der erste, der diese neue Bahn mit Erfolg betrat, war Saadias b. Joseph al-Fiumi (892—942), dessen Lehrsätze unter den Juden ein grosses Ansehen erlangten. Bei ihm finden wir schon im Gefolge anderer religionsphilosophischer Erörterungen auch Anfänge – wenn auch nur schwache — von Begründungen bibl. Gesetze (im Emunoth we-Deoth III, 1. 2).

Um, wenn irgend möglich, zwischen Judenthum und Philosophie eine Versöhnung zu erwirken, bedurfte es eines grossen Geistes, der beide Gebiete ihrem ganzen weiten Umfange nach beherrschte, und der durch klaren Blick, Energie und Scharfsinn befähigt war, das ganze Gebiet der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten und zu erhellen.

Der grosse Mann, der sich dieser Aufgabe unterzog, war Maimonides. Bei tiefster Kenntniss der umfassenden religiösen Litteratur der Juden, war er zugleich mit allen der arabischen Welt damals zugänglichen profanen Wissenschaften vertraut, und er ist es auch, der in seinem berühmten religionsphilosophischen Werke More Nebuchim auch den Begründungen der Gebote grosse Aufmerksamkeit widmete und diese Aufgabe, wie Keiner vor ihm nach allen ihren Seiten erfasste und zu lösen versuchte[17]). Schon dadurch allein hat er sich ein grosses Verdienst

[17]) Unter den Scholastikern war es Thomas von Aquino, der hinsichtlich der rationalen Begründung der bibl. Vorschriften zumeist dem Maimonides folgte, was von J. Guttmann in seiner Schrift »Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüd. Litteratur« (Göttingen, 1891) S. 80—92 nachgewiesen wurde.

erworben, dass er überhaupt dieser Art von Forschung den Weg gebahnt, dass er die denkende Betrachtung der Gesetze durch sein Beispiel als ein frommes, nicht nur den Geist erhellendes, sondern auch die Gottesfurcht erhöhendes Beginnen gerechtfertigt und bezeugt hatte.

Was nun die Quellen betrifft, deren er sich bei Abfassung dieses Theiles des More bedient haben mag, so ist dies nicht leicht zu sagen. Dass der Talmud ihm hierin sehr geringe Dienste leisten konnte, erhellt aus dem bereits oben Gesagten. Unter seinen sonstigen Vorgängern handelt zwar Saadias von den טעמי המצות (Emunoth we-Deoth III, 1, 2), aber nur in kurzem Umrisse, so dass dies von ihm Gesagte Maimonides nicht viel fördern konnte.

Dafür aber weist der Pentateuch selber eine erhebliche Zahl von Begründungen auf. Diese alle hier anzugeben, würde zu weit führen, dagegen erlaube ich mir, auf den Jesod Mora zu verweisen, dessen ganzen achten Abschnitt — die ersten paar Sätze ausgenommen — Ibn Esra der Aufzählung eines grossen Theiles der Begründungen, die im Pentateuch selber vorkommen, gewidmet hat, ferner auf desselben Commentar zu Exod 20, 1, wo er u. A. auch die in der Bibel selber vorkommenden Begründungen aufzählt.

Auch das steht fest, dass ihm die Schriften der Aristoteliker, deren Ansichten er in der Bibel wieder finden wollte, vielfach zur Quelle dienten.

Seine historischen Quellen, die er zur Erklärung vieler Gebote gebrauchte, werden weiter unten besprochen werden.

I. Theil.

Die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen des Maimonides zu seiner rationalen Schriftauslegung und die religionsgeschichtlichen Quellen desselben.

1. Abschnitt.

Allen Dingen im Reiche der Natur liegt ein weiser Zweck zu Grunde[18]).

Bevor Maimonides an die Begründung der mos. Vorschriften ging, sah er sich genöthigt zuerst die Frage zu erörtern, ob diesen überhaupt irgend ein Zweck zu Grunde liege, ob nicht vielmehr alle bibl. Gesetze den nicht weiter zu erklärenden göttl. Willen und nicht die zwecksetzende göttl. Weisheit als ihren letzten Grund haben. Er sah sich zur Erörterung dieser Frage um so mehr veranlasst, als es in der That strenge Anhänger der letzteren Meinung gab, sowohl unter den alten Rabbinen, wie die Mischna im Tractate Berachoth 33b nach der Erklärung der Gemara es deutlich zeigt, als auch unter den arabischen Religionsphilosophen. Von letzteren waren es namentlich die Ascharija — eine den häretischen Mutazila gegenüber stehende orthodoxe Secte der Mutakallimun[19]) — nach welcher man in der göttlichen Weltregierung nicht die Vernunft Gottes, sondern lediglich seinen Willen suchen müsse, und dass

---

[18]) Der Darstellung dieses Abschnittes liegt Cap. 25 des III. Theiles des More zu Grunde.

[19]) Diejenigen, welche nicht bei dem einfachen Glauben an die Aussprüche des Koran stehen blieben, sondern dieselben ihrem Nachdenken unterstellten, eine Auseinandersetzung und Erläuterung, einen Kalam (sermo, oratio) darüber machten, wurden Mutakallimun genannt. Diese zerfielen in sehr viele Secten — 73 sollten ihrer nach Scharastani gewesen sein — von denen die Mutazila, d. h. die sich vom rechten Glauben Lossagenden und die rechtgläubigen Ascharija die bekanntesten und bedeutendsten waren. Die Ascharija haben diesen Namen von ihrem Stifter al-Aschari (883—951), dessen Lehre mit der Zeit die Lehre der Anhänger der Sunna

auch die Befehle, die uns Gott sendet, eben in seinem Willen liegen, ohne dass wir dafür einen Zweck finden könnten.

Nach den Anhängern dieser Meinung wäre also das Forschen nach den Gründen und Zwecken der göttlichen Gesetze ein müssiges Unternehmen, da dieselben weder Zweck noch Grund haben, Gott befahl sie bloss, weil er es so wollte.

Dieser falschen Meinung zu begegnen, stellte er zuerst die Behauptung auf, dass die Werke Gottes in der Natur nicht nur Folgen seines Willens, sondern auch seiner Weisheit seien, um sodann von dieser Behauptung die Anwendung auf die göttliche Gesetzgebung zu machen, die ja auch als ein Werk Gottes zu betrachten ist.

Jeder Handelnde, sagt M, beabsichtigt mit seiner Handlung einen Zweck, oder keinen; der beabsichtigte Zweck kann ein wichtiger oder unwichtiger sein; er kann ferner erreicht werden oder unerreicht bleiben. Daraus ergibt sich mit Nothwendigkeit die Eintheilung aller Handlungen in vier Klassen, in zwecklose, spielende, misslungene und nützliche.

Zwecklose sind solche, bei denen gar kein Zweck beabsichtigt wurde; spielende solche, bei welchen ein unbedeutender, d. h. nicht nützlicher oder nothwendiger Zweck beabsichtigt wurde; misslungene nennen wir diejenigen, bei denen wohl ein Zweck beabsichtigt, aber durch Hindernisse nicht erreicht wurde; nützliche Handlungen endlich sind solche, welche der Handelnde nicht nur eines nothwendigen oder vortheilhaften Zweckes wegen unternommen, sondern diesen auch erreicht hat.

Da es aber ein Axiom (משכל ראשון) ist — wie sich Maimonides an einer anderen Stelle (More III, 19) aus-

wurde und für orthodox galt. (Nach einer Note Haarbrückers zu S. 25—30 seiner Uebersetzung des Schahrastani.) Maimonides spricht in seinen Schriften sehr häufig von den Meinungen der Mutakallimun, am ausführlichsten aber im More I. 73—76, wo er ihr ganzes System darstellt.

drückt — dass in Gott nothwendig alle Vollkommenheiten vereinigt und alle Mängel von ihm entfernt sein müssen; da wir also Alles, was in Gott eine Unvollkommenheit setzt, von ihm verneinen müssen: so wird ja demnach, sagt Maimonides, kein Vernünftiger behaupten, dass irgend eine Handlung Gottes entweder zwecklos, oder spielend, oder misslungen sei. Vielmehr sind nach unserer Meinung und nach der Meinung Aller, die der mosaischen Lehre anhängen, wie auch nach der Meinung der Philosophen[20]) — ein bei Maimonides üblicher

---

[20]) Maimonides erkannte die Rechte zweier Gegenstände an, die sonst von den meisten Gelehrten und Philosophen als schroffe und sich gegenseitig ausschliessende Gegensätze aufgefasst wurden und noch werden, nämlich der Religion und der Philosophie; Bibel und Aristoteles sind ihm fast gleichstehende Autoritäten, Religion und Philosophie stehen bei ihm in gleichem Range, und daher kann er beide zur gegenseitigen Unterstützung gebrauchen; bald befestigt er einen Religionssatz an einem philosophischen Beweise, bald erhärtet er und beweist die Richtigkeit einer philos. Ansicht aus der Urkunde seiner Religion, aus der heilig. Schrift. So folgt er in der teleologischen Naturansicht, von der hier eben die Rede ist, dem Aristoteles und ist in der glücklichen Lage, neben dem philosophischen Beweis auch Schriftverse zu bringen, die hierfür sprechen. Betreffs der aristotelischen Ansicht von der Zweckmässigkeit der Natur vergl man die Darstellung bei Zeller, Philos. d. Griechen II. Bd. 2. Abth. 3. Aufl. S. 421 ff., aus welcher folgende Sätze hier Platz finden mögen: »Gott und die Natur, sagt er, (nämlich Aristoteles), thuen nichts zwecklos; die Natur strebt immer, so weit es die Umstände erstatten, nach dem Vollkommensten; nichts in ihr ist überflüssig, nichts umsonst, nichts unvollständig; gerade von ihren Werken gilt es vielmehr am meisten, und noch mehr, als von denen der Kunst, dass nichts darin zufällig ist, sondern alles seinen Zweck hat, und in dieser ihrer Zweckmässigkeit besteht die Schönheit der Naturerzeugnisse und der Reiz, den auch die geringsten derselben der Forschung darbieten«. (S. 424, woselbst die zahlreichen Belege in Anmerkung 3 zu vergleichen sind.) Ferner heisst es daselbst S. 425: »Wenn schon in den sterblichen Wesen, bemerkt er, eine durchgängige Zweckthätigkeit sich nicht verkennen lässt, so muss dies von dem Weltganzen noch vielmehr gelten, dessen Ordnung weit strenger,

Ausdruck für die Aristoteliker — alle göttlichen Werke durchaus nützlich und jedem derselben liegt ein weiser Zweck zu Grunde, mag er uns bekannt sein oder nicht. Demgemäss heisst es auch in der heil. Schrift (Gen. 1, 31): „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte und siehe da, es war sehr gut.“ Und so ist Alles, was er um anderer Dinge willen geschaffen hat, entweder für das Dasein derselben nothwendig, oder ihnen höchst nützlich. So z. B. ist die Nahrung der lebendigen Wesen eine nothwendige Bedingung für ihr Dasein, so die fünf Sinne derselben sehr nützlich für ihre Erhaltung.

Nach denjenigen aber, welche annehmen, dass Gott keine Sache um einer anderen willen hervorbringe, dass es also keinen ursächlichen Zusammenhang unter den einzelnen Theilen der Schöpfung gebe, da dieselben bloss Werke seiner Willkür und nicht seiner Vernunft seien, bei welchen daher nach gar keinem Zwecke gefragt werden könne, nach diesen, sagt Maimonides, wären also die Handlungen Gottes gar in die Klasse der zwecklosen einzureihen, ja sie stünden noch weit unter denselben. Denn wer etwas thut, ohne einen Zweck dabei zu beabsichtigen, der ist nicht bei Sinnen und weiss selbst nicht, was er thut. Gott weiss aber wohl, wie sie selbst eingestehen, was er thut, und soll doch weder einen Zweck noch einen Nutzen beabsichtigen. Dass

---

dessen Regelmässigkeit weit unverbrüchlicher ist.“ Maimonides weicht jedoch in etwas von Aristot. ab, denn während die Zweckmässigkeit nach diesem der Natur immanent ist (Zeller a. a. O. S. 427), so kommt sie nach jenem von aussen her, vom ausserweltlichen Gott nämlich (More III, 25). Besieht man aber die Sache noch näher, so findet man noch einen zweiten Unterschied heraus. Aristoteles bringt den Beweis für die in Rede stehende Ansicht aus der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltganzen und der Regelmässigkeit, mit welcher in demselben durch gewisse Mittel gewisse Erfolge hervorgebracht werden (Zeller a. a. O. S. 425), Maimonides aber hauptsächlich aus dem Gottesbegriff, der mit der Unzweckmässigkeit der Schöpfung nicht vereinbar ist.

dies durchaus falsch ist, ergebe sich schon bei einem nur oberflächlichen Nachdenken.

Jene sind aber zu diesen falschen Behauptungen und Ungereimtheiten durch die Ansicht von der zeitlichen Erschaffung der Welt hingeführt worden. Da letztere Ansicht mit der Annahme eines Finalzweckes der Schöpfung sich nicht vereinigen lässt, indem die Frage entsteht, warum Gott denn die Welt, wenn sie so zweckmässig sei, in dieser Zeit und nicht in einer früheren geschaffen habe, so mussten sie dem Universum jeden Zweck absprechen, um eben die Ewigkeit der Welt nicht annehmen zu brauchen.

Diese Meinung von der Zwecklosigkeit des Universums dehnten sie aber auch auf die einzelnen Theile desselben aus, indem sie sagten, dass, was von dem Ganzen verneint wird, auch von seinen Theilen verneint werden müsse. Liegt nun dem All kein Zweck zu Grunde, so haben auch die Theile desselben keinen Zweck. Ist das Universum lediglich das Werk göttlichen Willens und nicht seiner Vernunft — denn sonst müsste es ja einen Zweck haben, was aber bei der Annahme der Erschaffung nicht zugegeben werden kann — so sind es auch die Theile desselben. Sie sprachen also deshalb allen Dingen der Natur jeden ursächlichen Zusammenhang ab, so gaben sie z. B. nicht einmal zu, dass die Pupille und die durchsichtige Hornhaut deshalb vorhanden seien, um das Sehen der Gegenstände zu ermöglichen; sie sind da, sagten sie, weil Gott es so wollte, das Sehen wäre aber auch bei einer anderen Gestaltung dieser Organe möglich gewesen.

Wir aber, sagt Maimonides, können ungeachtet unseres Glaubens an die zeitliche Erschaffung der Welt[21]) nicht annehmen, dass dieselbe blos ein Werk der Willkür sei. Wir müssen wohl zugeben, dass sie durch seinen Willen

---

[21]) Hierin weicht er von Aristoteles ab, der unsere Welt für ewig und ungeworden erklärt. S. Zeller a. a. O. S. 431 f.

entstanden ist,[22]) sein Wille ist aber identisch mit seiner Weisheit, die uns jedoch verborgen und unerforschlich bleibt. Und eben diese Weisheit, welche einmal das All aus dem Nichts hervorzubringen beschloss, eben diese Weisheit fand auch das Nichtsein der Welt vor ihrem Erschaffenwerden für nothwendig.

Diese Ansicht, sagt Maimonides, ist auch die unserer alten Weisen; so z. B. bemerkt R. Tanchuma (im Midrasch Kohelet) zum Verse: „Alles hat Gott schön in seiner Zeit gemacht" (Prediger 3, 11) Folgendes:[23]) Die Welt ist zur rechten Zeit erschaffen worden, und es eignete sich nicht, dass sie früher erschaffen werde.

Ebenso sind die einzelnen Theile der Schöpfung bei ihren mannigfachen Erscheinungen und Wirkungen wohlgeordnet, geregelt, unter einander verbunden und stehen alle zu einander im Verhältnisse von Ursache und Wirkung Keines derselben also ist zwecklos, spielend oder misslungen, sondern alle sind Werke der höchsten Weisheit. Und so heisst es auch in der heiligen Schrift: „Wie gross sind Deine Werke, Herr! Alle hast Du mit Weisheit geschaffen" (Ps. 104, 24). Ferner: „All sein Thun ist mit Treue" (ibid. 33, 4). Ferner: „Der Ewige hat mit Weisheit den Erdball gegründet" (Prov. 3, 19). Lauter Ansichten, die ganz mit den Resultaten der philosophischen Forschung übereinstimmen, nach welcher ebenfalls nichts Zweckloses, Unwichtiges oder Misslungenes in der ganzen Welt vorhanden sei. Diese Meinung, sagt Maimonides, ist auch das Grundprinzip der mosaischen Lehre; mit derselben beginnt sie: „Und Gott sah Alles, was er gamacht hatte, und siehe da! es war sehr gut" (Gen. 1, 31), und mit derselben schliesst sie: „Der Schutzfels, tadellos ist sein Werk" (Deut. 32, 4).

---

[22]) Durch die Gründe, die in More II, 18 und III, 13 angegeben sind.

[23]) אמר ר׳ תנחומא בעונתו נברא העולם, לא היה העולם ראוי להבראות קודם לכן.

II. Abschnitt.

Den offenbarten Gesetzen liegt wie der Natur ein Zweck zu Grunde.

Derselbe Streit, sagt Maimonides, der sich auf dem Gebiete der Naturerklärung erhoben hat, ob die Werke Gottes sich nach seiner Weisheit, oder nach seinem blossen, keinen Zweck beabsichtigenden Willen richten, wiederholte sich genau in derselben Weise auf dem Gebiete der Gesetzeserklärung.

Die Einen weisen jedes Forschen nach dem Zwecke eines Gebotes mit der Behauptung zurück, es sei als eine in ihren letzten Gründen durchaus nicht begreifliche göttliche Willensäusserung aufzufassen.[24]) Manche sogar wollen gerade in dem Mangel an vernünftigen Gründen der mosaischen Lehre ihre Göttlichkeit erblicken. Diese meinen nämlich, dass Verordnungen, die durch menschlichen Verstand erklärt und begründet werden können, auch ursprünglich nichts anderes seien, als die Erfindung und das Werk menschlichen Nachdenkens; wenn hingegen an diesen Verordnungen kein Grund und kein Nutzen erkennbar ist, so verdanken sie ohne Zweifel Gott ihren Ursprung, da die menschliche Vernunft kein solches Werk zum Vorschein bringe.

Diesen Schwachsinnigen, wie sich Maimonides ausdrückt, erscheint der Mensch gar vollkommener als sein Schöpfer, insofern sie zwar nicht dem Menschen, wohl aber Gott etwas Unzweckmässiges zutrauen.[25])

Die Anderen hingegen sind der Ansicht, dass jedes

---

[24]) More III, 26. Man vergl. daselbst Cap. 48 bei Gelegenheit der Begründung des שלוח הקן (Deut. 22, 6. 7), wobei es erhellt, dass es auch unter den Lehrern der Mischna Anhänger dieser Meinung gab.

[25]) More III, 31.

Ge- und Verbot sich nach der göttlichen Weisheit richte, einen Zweck zum Gnunde habe und zu unserem Wohle verordnet sei.[26])

Maimonides natürlich, der hinsichtlich der Natur mit der Meinung, dieselbe sei bloss ein Ausfluss des göttlichen Willens, aus dem Grunde sich nicht befreunden konnte, weil sie mit dem Begriffe von Gott als einem höchst vollkommenen Wesen nicht vereinbar ist, Maimonides sage ich, kann aus eben demselben Grunde dieser Meinung in ihrer Beziehung auf die Gesetze, die ja auch ein Werk Gottes sind, durchaus nicht beitsimmen.

Für uns, sagt also Maimonides, ist die wahre und einzig richtige Ansicht lediglich die, dass Alles auch in der göttlichen Lehre sich nach der mit dem göttlichen Willen identischen göttlichen Weisheit richte, nur dass wir nicht immer im Stande seien, in die Wege dieser Weisheit einzudringen. Selbst diejenigen Verordnungen, welche im Gegensatze zu den Gesetzen (משפטים), Satzungen (חקים) von den talmudischen Weisen genannt werden,[27]) als über Schaatnes, Fleisch gekocht in Milch, über den Sündenbock, in Betreff derselben die genannten Weisen sich aussprachen:[28]) „Satzungen, welche ich für dich beschlossen und über welche zu grübeln dir nicht gestattet ist, gegen welche die Völker der Welt Einwendungen erheben und welche Satan in ein gehässiges Licht stellt, als da sind: die rothe Kuh, der Sündenbock etc.“, selbst diese seien nach der Meinung unserer Weisen keineswegs grund- und zwecklos, vielmehr glauben sie, dass ihnen ein vernünftiger Zweck zu Grunde liege, der uns aber

---

[26]) More III, 26.

[27]) Im Tractat Joma 67b heisst es: תנו רבנן את משפטי תעשו, דברים שאלמלי לא נכתבו דין הוא שיכתבו וכו׳ . . את חקותי תשמורו דברים שהשטן ואומות העולם משיבין עליהן ואלו הן אכילת חזיר וכו׳.

[28]) Joma 56: חקים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם ואומות העולם משיבין עליהן והשטן מקטרג עליהן כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח וכו׳. Ferner Midrasch Rabboth Num. sectio 19: ארבעה דברים יצר הרע משיב עליהן דכתיב בהן חקה אשת אח וכלאים ושעיר המשתלח ופרה אדומה.

aus Mangel an Kenntniss und Einsicht verborgen bleibe.[29]) Maimonides führt[30]) folgende Stellen aus der heiligen Schrift als Belege für seine Behauptung über die Zweckmässigkeit

---

[29]) More III, 26. Auch an anderen Stellen (Sepher ha-Mizwoth, Verbot 365; Hilchoth Meïla VIII, 8; Hil. Temura IV, 13) behauptet Maimonides nach dem Vorgange anderer jüd. Forscher, die ich bald nennen werde, dass die biblischen Vorschriften nicht willkürliche Geheisse Gottes sind, sondern ihren guten Grund haben, dessen Ermittelung unsere Aufgabe sei.

Saadias nimmt, trotz seiner Eintheilung der Gebote in solche der Vernunft und in solche des Gehorsams (מצות שכליות und מצות שמעיות) an, dass letztere ein gewisses Maass vernünftiger Begründung zulassen; so sagte er (Emunoth we-Deoth III. 2 g. E.): וע״ז הדמיון כאשר יחקרו רוב המצות האלה השמעיות, ימצא להם מן סעיפי העלילה, ותועלותיה דברים רבים (ebenso III, 1 g. E.), und er versucht auch, eine Begründung der Gebote in allgemeinen Umrissen nachzuweisen.

Bachja (Herzenspflichten, Einleitung) zählt die Ermittelung der Gründe für die positiven Gesetze zu den dem Geiste obliegenden, wiewohl nicht Jedem erfüllbaren Aufgaben.

Joseph Ibn Zaddik in seinem Mikrokosmos (S. 60, 61; Ed. Jellinek 1854) nimmt ebenfalls an, dass auch die Gebote, deren Grund wir nicht kennen, von Seiten ihres göttlichen Urhebers als wohlbegründet anzusehen seien, und unser Nichtwissen nur auf der Mangelhaftigkeit unserer Einsicht beruhe. Er nennt diese Gesetze, nach Saadias Vorgang, Gesetze des Gehorsams. — Auch Ibn Esra nimmt an, dass den Gesetzen insgesammt ein vernünftiger Zweck zu Grunde liege. Im Jesod Mora VIII sagt er: וככה המשכיל יוכל לדעת טעמים רבים בתורה, אשר הם מבוארים באר היטב, ויש שהם מבוארים לאדם אחר מאלף וכו׳. Auch der spätere Nachmanides theilt diese Ansicht in seinem Pentateuch-Commentar (Deut. 22, 6 auch Lev. 19, 19), wo er ziemlich ausführlich über diesen Gegenstand spricht.

Ein jüd. Denker der neueren Zeit, der seine geistige Entwickelung zum grossen Theile dem Studium des More verdankte, Mendelssohn nämlich, äussert sich über diesen Punkt seinem grossen Lehrer und Meister ganz ähnlich. In seinem Jerusalem (Abschn. II. S. 127, ed. Berlin, 1783) sagt er: »Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuten, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen u. s. w.«.

[30]) More III, 26, 31.

der göttlichen Gesetze an: „Gerechte Gesetze und Verordnungen“ (Deut. 4, 8); „Seine Gesetze sind Wahrheit, allesammt gerecht“ (Ps. 19, 10); ferner: „Ich sprach nicht zur Nachkommenschaft Jakobs, vergebens suchet mich! Ich, der Herr, rede Gerechtigkeit, sage Gerades“ (Jes. 45, 19); ferner: „Auf dass es uns wohlergehe alle Zeit, uns am Leben zu erhalten, wie an diesem Tage“ (Deut. 6, 24); ferner: „Denn sie ist euere Weisheit und euere Vernunft gegenüber den Völkern, welche hören werden alle diese Satzungen; sie werden sagen: Nur ein weises und vernünftiges Volk ist diese grosse Nation (Deut. 4, 6).

In letzterem Verse wird ausdrücklich erklärt, dass selbst alle Satzungen sich bei den Heiden als ein Werk der Weisheit und Einsicht bewähren werden. Hätten dieselben aber keinen Grund, indem sie weder einen Vortheil gewährten, noch einen Nachtheil verhüteten, wie sollte man den sie Beobachtenden und Ausübendenals einen Weisen und Einsichtsvollen bewundern?[31])

Maimonides führt auch manche Aussagen der alten Rabbinen als Belege für seine Ansicht an, so die aus dem Midrasch bekannte Sage, Salomon habe den Grund aller Verordnungen gewusst, ausgenommen den von der rothen Kuh;[32]) ferner ihre Meinung, dass Gott die Beweggründe der Gebote verborgen habe, damit man diese nicht gering

---

[31]) More III, 31. Auch Ibn Esra folgert aus demselben Bibelverse, dass alle Gesetze ihren Grund und Nutzen haben (Jesod Mora VIII). Er drückt sich daselbst in den ihm eigenthümlichen, kurzen aber kernigen Worten: ומשה ארונינו ע״ה אמר על כל המצות: ״רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה״ ואם אין להם טעמים שנוכל לדעת טיבם, איך יאמרו העמים, שהם חקים צדיקים, ואנחנו השומרים אותם חכמים?

[32]) Midrasch Koheleth zu Cap. 7, 23: אמר שלמה על כל אלה עמדתי ופשפשתי, ופרשה של פרה אדומה חקרתי, כיון שהייתי יגע בה, ודורש וחוקר בה, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. ferner Midrasch Rabboth Num. sectio. 19: אמר שלמה על כל אלה עמדתי, ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני.

achte, wie dies bei Salomon bezüglich zweier Verordnungen, deren Zweck ausdrücklich angegeben ist, der Fall war.[33])

Es haben also nach diesen angeführten Stellen alle Verordnungen ihre Gründe, d. h. jedes Ge- und Verbot hat einen nützlichen Zweck, der bei einigen uns bekannt ist, wie beim Verbot des Mordens und Stehlens, bei anderen uns nicht so bekannt ist, wie z. B. beim Verbot, die Baumfrüchte in den ersten drei Jahren zu geniessen und beim Verbot, den Weinberg mit vermischten Saatkörnern zu besäen. Erstere Art von Verordnungen, diejenigen nämlich, deren Nutzen dem gemeinen Manne einleuchtet, nennt M. nach dem Vorgange des Talmud[34]) Gesetze (משפטים), diejenigen aber, deren Nutzen dem gemeinen Manne nicht einleuchtend ist, Satzungen (חקים).[35]) Letztere also heissen

---

[33]) Sanhedrin 21 b: ואמר ר׳ יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלה טעמן נכשל בהן גדול העולם.

[34]) Die betr. Stelle aus Joma 67 b ist oben in Anm. 27 angeführt.

[35]) Diese Eintheilung finden wir auch im 6. seiner acht einleitenden Kapitel zum Tractat Aboth, aber mit dem Unterschiede, dass er daselbst für משפטים den Ausdruck מִצְוֹת gebraucnt. Diese מצות entsprechen, wie er da auseinandersetzt, der sittlichen Natur des Menschen und sind eigentlich für jeden Tugendhaften zugleich Gebote seines eigenen Inneren und von denen es im Talmud, Joma 67 b, mit Recht heisst: »Wenn sie nicht bereits vorgeschrieben wären, so würde es sich gebühren, dass man sie vorschriebe.

Saadias (Emunoth we-Deoth III, 2 und im Anf. v. 3.) nennt sie dagegen Vernunftgebote (מצות שכליות), was aber Maim. (am a. O.), der die vom Talmud, Joma 67 b, gewählten Ausdrücke lieber sanctionirt, nicht billigen kann und bei welcher Gelegenheit er dem Saadias zum Vorwurfe macht, er leide an der Krankheit der Mutakallimun.

Was von M. משפטים oder מצות und von Saadias מצות שכליות genannt wird, nennt Ibn Esra (Jesod Mora V) פקודים nach Ps. 19, 9. Er versteht aber unter פקודים nicht »Gesetze«, sondern »Aufbewahrtes, Anvertrautes«, wie פקדון, die sittlichen Triebe also, die Gott in unser Herz pflanzte, und die er uns wie ein theueres Kleinod gleichsam zum Aufbewahren anvertraute. Zur besseren Orientirung führe ich diese Stelle selbst an: המצות שהם עקרים שאינם תלויות במקום, או בזמן, או בדבר אחר, הנטועות בלב, הם פקודים, כמו פקדון שהוא נתן ביד

Satzungen nur für diejenigen, denen es an besserer Einsicht mangelt, sind aber in der That unter den „Gesetzen“ enthalten und hören in dem Maasse auf „Satzungen“ zu sein, je tiefer man in die Zwecke der göttlichen Lehre eindringt und an Einsicht gewinnt. Diese von Maimonides getroffene Eintheilung in „Gesetze“ und „Satzungen“ beruht also blos auf einem subjektiven und nicht objektiven Eintheilungsgrunde. Denn was dem Ungebildeten eine unerklärbare „Satzung“ heisst, das kann dem Gebildeten ein wohlbegründetes „Gesetz“ sein. Dementsprechend erklärt Maimonides den Vers: „Denn es ist nicht ein leeres Wort für euch“ (Deut. 32, 47) durch eine Ellipse folgendermaassen: כי לא דבר רק הוא, ואם רק הוא, מכם „denn es ist nicht ein leeres Wort, findet ihr es aber als ein solches, so scheint es euch nur so.“[35a] Das heisst: die offenbarten Gesetze sind nicht eine leere Sache, welche keinen nützlichen Zweck haben; erscheint euch aber eines derselben als ein solches, so rührt dieses nur von dem Mangel eurer Einsicht her.[36])

Wiewohl die Zweckmässigkeit des Gesetzes nun einmal erwiesen ist, so soll man, sagt Maimonides, dennoch in der Erforschung der Zwecke, die jedes einzelne Gebot hat, nicht zu weit gehen. Wohl hat jede Verordnung im Allgemeinen einen nothwendigen Zweck und ist um eines gewissen Nutzens willen geboten, aber rücksichtlich ihrer näheren Bestimmungen über die Ausführung derselben, kann dies nicht behauptet werden. Denn letztere, die Einzelheiten eines jeden Gebotes nämlich, haben an sich zumeist die Natur des Möglichen, bei welchem bekanntlich eine der Möglichkeiten eintreten muss. Dies wird an der Hand

---

אשר הפקד אותו, על כן אמר המלך דוד עליו השלום „פקודי ה' ישרים משמחי לב“. ואלה הם ידועות בשקול הדעת, לפני תת התורה ביד משה. Nachmanides nahm wie Maim. die Eintheilung in חקים und משפטים an (Lev. 19 19).

[35a]) Dieselbe Auslegung dieses Verses kommt bereits in Sifré Deut. Piska 48 (ed. Friedm. S. 84b); jer. Pea I, 1; Gen. rab. sect. 1, und 22 vor.

[36]) More III. 26.

eines Beispieles klar gemacht werden. Nehmen wir das Gebot der Opfer als Beispiel, so hat dies einen vernünftigen und nützlichen Zweck; wer aber dagegen sich abmüht, einen Grund zu entdecken, warum das eine Opfer ein Lamm, das andere ein Widder, und warum diese Zahl von Opferthieren und nicht jene, der begeht eine grosse Thorheit und vermehrt die Ungereimtheiten statt sie zu vermindern[37]). Und wer sich einbildet, dass auch diese Einzelheiten irgend einen Grund haben, ist eben so weit von der Wahrheit entfernt, wie derjenige, der den bibl. Verordnungen überhaupt jeden Zweck abspricht. In der That aber erheischt es die Nothwendigkeit, dass manches Gesetz einzelne Bestimmungen habe, denen weiter kein Zweck zu Grunde liege. Und wie im Bereiche des Möglichen sich nicht fragen lässt, warum denn von den verschiedenen möglich seienden Fällen nur dies eine Mögliche wirklich geworden und kein anderes, da dieselbe Frage gestellt werden könne, wenn ein anderes Mögliche wirklich geworden wäre, ebenso kann man z. B. beim Opfer nicht fragen, warum ein Lamm, warum kein Widder, warum diese, warum nicht jene Zahl von Opferthieren, denn dieselbe Frage würde auch im umgekehrten Falle bleiben.

III. Abschnitt.

Maimonides' Lehre von der „erworbenen Vernunft" und dem „höchsten Gute" und der Gesammtzweck aller bibl. Vorschriften.

Nachdem Maimonides nachgewiesen hatte, dass alle bibl. Gebote gewisse vernünftige Zwecke haben, ging er zuerst daran, den Gesammtzweck aller anzugeben, um dann wieder ausführlich nachzuweisen, wie die Zwecke der einzelnen Vorschriften mit dem gefundenen Hauptzwecke

---

[37]) Auch Ibn Esra schliesst die Einzelvorschriften beim Opferwesen von jeder Begründung aus. (Jesod Mora VIII).

sich decken. Bevor ich zur Darstellung dieses von Maimonides angegebenen Gesammtzweckes übergehe, erachte ich es aber als nöthig, in kurzem Umrisse seine im More und in den anderen Schriften sporadisch vorkommende, aber consequent durchgeführte Lehre vom „erworbenen Geiste" (שכל הנקנה), wie die vom „höchsten Gute", welche mit der ersteren eng zusammenhängt, darzulegen, um dadurch mehr Licht auf seine Auseinandersetzung des erwähnten Gesammtzweckes zu verbreiten.

Nach Maimonides (im ersten der acht einleitenden Capitel zum Tractate Abboth [38]) ist die menschliche Seele als eine Einheit von verschiedenen Thätigkeiten oder Seelenvermögen aufzufassen. Diese Vermögen der menschlichen Seele sind nach demselben folgende fünf:

1. Das Ernährungsvermögen (הזן);
2. Das Empfindungsrermögen (המרגיש);
3. Das Einbildungsvermögen oder die Einbildungskraft (המדמה);
4. Das Begehrungsvermögen (המתעורר);
5. Das rationelle Vermögen oder die Denkkraft (השכלי [39]).

Die näheren Bestimmungen des Maimonides (daselbst) über die ersten vier Vermögen übergehe ich, da sie weniger hierher gehören, und wende mich sogleich zum fünften, dem rationellen Vermögen, dessen nähere Bestimmung unserem Gegenstande ganz nahe steht.

Das rationelle Vermögen, erklärt Maimonides (das.),

---

[38]) Diese »Acht Kapitel« des M. finden sich in hebr. Uebersetzung am Ende der vierten Ordnung der meisten Talmudausgaben und sind auch von M. Wolff im Urtexte und deutscher Uebersetzung mit am Ende angehängten Noten u. d. T.: »Tamaniju Fusul. Mose ben Maimuns Acht Kapitel« Leipzig 1863 herausgegeben worden.

[39]) Nach M. Wolff a. a. O. Note 3 stimmt Maim. in der Aufzählung der Seelenkräfte bis auf eine genau mit Aristoteles überein. Statt der »bewegenden Kraft« des letzteren hat Maim. das Einbildungsvermögen.

ist dasjenige dem Menschen zukommende Vermögen, durch welches er begreift, nachdenkt, Kenntnisse erwirbt und zwischen verwerflichen und geziemenden Handlungen unterscheidet.

Von diesen Thätigkeiten, in denen sich das rationelle Vermögen oder die Denkkraft äussert, sind die einen praktische, die andern speculative oder theoretische. Die speculative oder theoretische Thätigkeit ist diejenige, durch welche der Mensch die der Veränderung nicht unterworfenen Dinge, so wie sie wirklich sind, erkennt, oder kurz: diejenige geistige Thätigkeit, welche sich auf das bezieht, was ist. Das Ergebniss dieser Thätigkeit sind die Wissenschaften.

Die praktische Thätigkeit des rationellen Vermögens hingegen bezieht sich theils auf die menschlichen Bestrebungen und Handlungen und gehört dem Gebiete des Ethischen im weiteren Sinne, theils auf das Schaffen und Hervorbringen menschlicher Werke und gehört dann zur Kunst, oder kurz: die praktische Thätigkeit des rationellen Vermögens ist diejenige, welche sich auf das bezieht, was sein soll.

Das rationelle Vermögen, von dem die genannten Thätigkeiten ausgehen, ist aber ursprünglich eine blosse Anlage [40]), es gleicht einer Tafel, auf welcher der Wirklichkeit nach nichts Geschriebenes vorhanden ist, und heisst bei Maimonides השכל ההילאני auch שכל בכח d. h. hylische Vernunft oder Vernunft der Möglichkeit nach (More I, 68).

Erst durch das selbstthätige, geistige Streben des Menschen, durch Forschen und Nachdenken wird das rationelle Vermögen, das vor dieser geistigen Thätigkeit als blosse Anlage, als hylische Vernunft existirte, zu etwas

---

[40]) Im More I, 70 heisst es: כי הנשמות הנשארות אחר הַמָּוֶת אינה הנשמה ההוה באדם כשיתהוה, שזאת ההוה בעת התחוותו היא כֹּחַ ההכנה בלבד, והדבר הנבדל אחר המות הוא הדבר המגיע בפעל.

Positivem und Wirklichem gestaltet und heisst bei Maimonides שכל הנקנה[41]) oder שכל בפעל[42]) d. h. erworbene Vernunft oder Vernunft der Wirklichkeit nach[43]).

Die Erkenntnisse aber, welche die Vernunft aus ihrer Anlage zur Positivität entwickeln, sind nach Maimonides viererlei, nämlich die Erkenntnisse der Formen, d. h. des Realen und Wesenhaften der entstehenden und vergehenden Dinge (צורות המניות), die Erkenntnisse von den Formen (צורות) der Himmelskörper, die Erkenntnisse von den Engeln, welche stofflose Wesen (שכלים נפרדים More I, 49) sind, und endlich die Gotteserkenntniss[44]).

Das auf diese Weise wirklich gewordene rationelle Vermögen ist nach Maimonides dem Menschen nicht etwas Aeusseres, sondern macht desselben eigentliches Wesen, seine wahre Form, sein wahres Selbst, sein Ich aus[45]).

Diese „erworbene Vernunft" geht nach Maimonides auch mit der Zerstörung des Körpers nicht zu Grunde, sondern hat auch nach dem Tode des Menschen ihre Fort-

---

[41]) שכל הנקנה More I, 72 g. E.; II. der acht Kapitel. —

[42]) שכל בפעל More I, 68, ferner das. 70, wo M. von der erworbenen Vernunft sagt, sie sei דבר המגיע בפעל.

[43]) M. folgte hierin, wie es von den meisten Commentatoren des More behauptet wird (so Ephodi zu More I, 41 und 70, ferner Moses Narbonensis zu More I. 68 und endlich Schem-Tob zu More l. c.) dem System des Alexander von Aphrodisias, des berühmten Commentators des Aristoteles, wiewohl er wiederum von diesem sich dadurch unterscheidet, dass er die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes feststellt, während Alexander sie leugnet, ferner gehen ihre Meinungen bezüglich des שכל הפועל (*νοῦς ποιητικός*) auseinander, was aber nicht hierher gehört.

[44]) Warum nur diese Erkenntnisse den „שכל הנקנה" bilden und keine anderen, wird von Scheyer, Das psychologische System des Maim. S. 40 ff. ausführlich motivirt.

[45]) Dies ist auch der Sinn der Lehre von der Identität des שכל, משכיל ומושכל (Denkens, Denkenden und Gedachten), wovon M. im More I, 68 ausführlich spricht. Auch in Hilchoth Jesode ha-Thora IV, 8 sagt M., dass die »erworbene Vernunft« die wahre Form des Menschen sei; da heisst es: נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל, והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם, היא צורת האדם השלם בדעתו.

dauer, wie es Maimonides an zahlreichen Stellen seiner Schriften bemerkt [46]). Ja, auch der ganze Lebenszweck und die Bestimmung des Menschen, wie sein höchstes Gut ist nach Maimonides nur die „erworbene Vernunft" (שכל הנקנה) und sämmtliche dem Menschen verliehene Kräfte dienen nur als Mittel für die fortschreitende Entwickelung der hylischen Vernunft zur positiven Vernunft, durch welche er, wie schon gesagt, zur Unsterblichkeit und Seligkeit gelangt.

Demgemäss sagt auch Maimonides im ersten der acht einleitenden Kapitel zu Aboth, dass eine Seele, die nicht zu jener Form gelangt, vergeblich und zwecklos sei. Desgleichen sagt er in diesem Sinne (More I, 7): „Wie du wohl weisst, ist derjenige, der zu jener Form nicht gelangt ist, kein Mensch [47])".

Ferner (das. III, 8): „Er setze sich als Lebenszweck denjenigen, welcher dem Menschen, insofern er Mensch ist, Ziel sein muss, nämlich die Erforschung der höheren Wahr-

---

[46]) So z. B. in Hilchot Jesode ha-Thora IV, 9: אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתפרד להם, ואינה מכח הנשמה, ער שתהא צריכה לנשמה וכו' לפיכך כשיפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה לא תכרת הצורה הזאת, לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה, אלא יודעת ומשגת הדעות הפרודות מן הגולמים ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים ferner die oben in Anmerkung 40 aus More I, 70 zitirte Stelle, wozu eine Bemerkung Ephodi's von besonderer Wichtigkeit ist, diese lautet: אנגם הנבדלות הם דבר אחר לבד, ר"ל הדבר הנשאר מן האדם אחר המות, והוא ענין זולת ההכנה, הוא המושכלות הנקנות, והם מה שרצו באמרם נשמתן של צדיקים, ר"ל המושכלות הנקנות, לא דבר אחר, ומזה הפרק מבואר דעת הרב בענין הנפש, שאינה רק הכנה כדעת אלכסנדר. ferner More I, 41 והוא שם הדבר הנשאר מן האדם אחר המות והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים. Schem-Tob sagt darauf: בכאן גלה הרב דעתו, כי הנפש המדברת המתהווה עם האדם, אינה הנשארת, כי היא הווה ונפסדת, אבל השכל הנקנה הוא הנשאר ועליו נאמר והיתה נפש אדוני וגו'. Ephodi sagt zur selben Stelle: נראה שדעתו, שנפש המדברת אינה עצם שכלי, אלא הכנה לקבל המושכלות, וההכנה תפסד, כי היא כח גופני והמושכלות הנקנות ישארו אחר המות

[47]) וכבר ידעת, כי כל מי שלא הגיע לו זאת הצורה, אשר בארנו עניינה, הוא אינו איש.

heiten, die zu ihrem wichtigsten und vorzüglichsten Gegenstand die Gottheit, die Engel und die übrigen göttlichen Werke haben. Menschen dieser Art stehen mit Gott in fortwährender Gemeinschaft, und von ihnen heisst es (Ps. 82, 6): „Wahrlich, ihr Alle seid Göttern gleich und Söhne des Höchsten". Solche Forderung ergeht an den Menschen und dies ist seine Bestimmung" [48]).

Selbst von den Tugenden, deren es nach Maimonides (II. der acht Kapitel) zweierlei giebt, nämlich ethische und dianoëthische [49]), sind die ersteren nicht Selbstzweck, sondern nur unentbehrliche Mittel zur Erlangung der letzteren, wie er es ausdrücklich an einer anderen Stelle (More I, 34) sagt: „Es ist nämlich längst erwiesen, dass die ethischen Tugenden zur Grundlage der dianoëthischen Tugenden dienen, so dass nur derjenige echte, d. h. vollkommene Vernunfterkenntnisse besitzt, der von sittlichem Character, und gelassenen und gesetzten Temperaments ist" [50]).

Eingehender ist dies von Maimonides bei Gelegenheit seiner Besprechung der menschlichen Vollkommenheiten (More III, 54) erörtert worden, welches ich hier in Kürze wiedergebe. Den geringsten Werth, heisst es daselbst, hat der äusserliche Besitz, insofern er, wie aus seiner Trennbarkeit von uns leicht zu ersehen, durchaus nicht zu unserem eigentlichen Selbst gehört [51]).

Von höherem Werthe schon ist die Vollkommenheit des Körpers. Dass aber auch sie nicht ein würdiges Ziel

---

[48]) וישים תכליתו תכלית האדם מאשר הוא אדם, והוא ציור המושכלות לא זולת זה, אשר החזק והנכבד שבהן השגת השם והמלאכים ושאר פעולותיו כפי היכולת, ואלו האנשים הם עם השם תמיד, והם אשר נאמר להם, אלהים אתם ובני עליון כלכם, וזהו המבוקש מן האדם, ר״ל שזאת היא תכליתו.

[49]) Dass dies die aristotelische Eintheilung der Tugenden ist, bereits von M. Wolff am a. O. Note 8 (S. 86) bemerkt worden ist. S. Zeller a. a. O. S. 648 ff.

[50]) וזה שכבר התבאר במופת, כי מעלות המדות הם הצעות למעלות הדבריות. ואי אפשר היות דבריות אמתיות, ר״ל המושכלות שלמות אלא לאיש מלומד המדות בעל נחת וישוב.

[51]) Man vergl. hierzu Zeller a. a. O. S. 612 f.

für das Streben abgeben kann, folgt einfach daraus, dass wir in manchen körperlichen Vollkommenheiten es ja nicht leichtlich den Thieren gleich thun könnten. Als tiefer freilich mit unserem innersten Wesen verbunden stellt sich die sittliche Vollkommenheit heraus. Dennoch aber ist auch sie nur die Unterlage für eine höhere und nicht Selbstzweck. Denn alless Ethische ist nur in der Gesellschaft möglich, gereicht also nur Anderen zum Nutzen und setzt den Einzelnen zum Mittel herab[52]).

Erst die vierte Vollkommenheit daher ist Selbstzweck. Sie besteht im Besitze der dianoëthischen Tugenden, d. h. im Ergreifen der Gegenstände der Vernunfterkenntniss, durch welche uns die Wahrheiten der Methaphysik vermittelt werden.

Diese Vollkommenheit ist der Endzweck des menschlichen Lebens, sie erhbt den Menschen zur höchsten Stufe und verbleibt ihm selbst, durch sie allein wird ihm ewige Fortdauer gesichert, durch sie wird der Mensch allererst Mensch[53]).

Nachdem dies vorausgeschickt wurde, lassen wir nun Maimonides über den Gesammtzweck der mosaischen Lehre selber sprechen. Er drückt sich (More III. 27) darüber ungefähr wie folgt aus. Es ist bereits durch Beweis dargethan worden, dass der Mensch einer zweifachen Art von Vollkommenheit fähig ist, einer körperlichen und einer geistigen.

Die zuerst genannte Vollkommenheit besteht darin, dass er in seinen irdischen Verhältnissen sich des besten Zustandes erfreut, was aber nur statthaben kann, wenn er seine Bedürfnisse, als Speise, Wohnung und andere zur

---

[52]) Man vergl. Zeller das. S. 614, von der letzten Zeile ab.

[53]) והמין הד׳ הוא השלמות האנושי האמתי והוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות, ר״ל ציור המושכלות ללמוד מהם דעות אמיתיות באלהיות, וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמתי, והוא לו לבדו, ובעבורה יזכה לקיימות הנצחי, ובה האדם אדם. (More III, 54) siehe auch Zeller a. a. O, S. 614.

Erhaltung seines Leibes nothwendigen Dinge zur rechten Zeit findet. Zur Beschaffung dieser Dinge genügt aber die Kraft des Einzelnen nicht, sondern erst das gesellige Leben — ein dem Menschen natürlicher Zustand — gewährt sie in vollkommener Weise.

Die zweite Vollkommenheit wiederum besteht darin, dass er ein Erkennender der Wirklichkeit nach werde[54]), d. h. dass er Alles erkennt, was gemäss dieser Vollkommenheit sich nur immer von den Dingen erkennen lässt.

Es ist aber klar, dass diese letztere Vollkommenheit weder tugendhafte Handlungen, noch tugendhafte Eigenschaften, sondern lediglich Erkenntnisse enthält, die durch Nachdenken und Forschen gewonnen werden. Nicht minder aber ist es klar, dass die zweite Vollkommenheit die erste zu ihrer Bedingung hat, da ein erfolgreiches Denken, selbst ein von Aussen, z. B. durch Unterricht, angeregtes, dem Menschen unter körperlichen Schmerzen, bei quälendem Hunger und Durst, in starker Hitze oder Kälte nicht möglich ist. Erst nach Erlangung der ersteren Vollkommenheit ist es ihm möglich, auch die letztere, die unstreitig die erhabenere ist, zu erreichen, und die allein die Fortdauer nach dem Tode sichert. —

Die wahre Lehre, fährt Maimonides fort, diejenige nämlich, von der wir erklärten, dass sie die einzige ist, die ihres Gleichen nicht hat, die Lehre Moses' nämlich, sie ist es, welche uns beide Vollkommenheiten, die geistige und körperliche zu ertheilen beabsichtigte. In Beziehung auf das geistige Wohl werden in dieser Lehre dem gemeinen Manne heilsame, seinem Fassungsvermögen angemessene Wahrheiten mitgetheilt. Diese metaphysischen Wahrheiten aber sind theils ausdrücklich, theils in bildlicher Ausdrucksweise mitgetheilt, weil auf den gemeinen Mann bei seiner

---

[54]) Entsprechend seiner oben dargestellten Ansicht vom „שכל הנקנה", nach welcher dieser aus seiner blossen Anlage, dem *νοῦς ὑλικός*, durch Forschen und Nachdenken in die Wirklichkeit tritt, und zum שכל הנקנה (*νοῦς ἐπικτητός*), zum erworbenen Geiste wird.

niederen Bildungsstufe nicht jede unverhüllte Wahrheit einen heilsamen Eindruck macht.

Zur Beförderung des leiblichen Wohls regelt sie die Verhältnisse des geselligen Lebens des Volkes durch Vorschriften sowohl für die Handlungen, wie für den Character.

Hinsichtlich der Handlungsweise sucht sie das Unrecht zu bekämpfen und der Rechtlosigkeit zu steuern, dass nicht Jeder thue, was die Willkür ihm eingiebt und die Kraft ihm gestattet, sondern nur das thue, was das allgemeine Wohl befördert; was den Charakter anbetrifft, so lehrt sie den Menschen für die Gesellschaft nützliche Tugenden, damit ein wohlgeordnetes, geregeltes und dauerhaftes Gemeinwesen zu Stande komme, und damit auch jeder Einzelne zu der ersten Vollkommenheit gelangen könne.

Dieser angegebene Zweck der biblischen Gebote, sagt Maimonides, ist selber biblisch und ist im folgenden Verse ausgesprochen: „Da gebot uns denn der Ewige, all diese Gesetze auszuüben, zu fürchten den Ewigen, unsern Gott, auf dass es uns wohlergehe allezeit, um uns am Leben zu erhalten, wie an diesem Tage“ (Deut. 6 24). Die Bibelworte: „auf dass es uns wohlergehe allezeit“ weisen auf die theoretische Entwickelung des Geistes hin, welche demselben die Unsterblichkeit sichert. Denn das Wort „allezeit“ ist nach dem Vorgange der Rabbinen[55]) auf die Fortdauer nach dem Tode, auf die Ewigkeit zu beziehen; die dann folgenden Worte: „um uns am Leben zu erhalten, wie an diesem Tage“ deuten wiederum auf die äussere Lebenserhaltung im gesellschaftlichen Verbande hin. Beide sind hiermit als das der mosaischen Gesetzgebung vorschwebende Ziel angegeben.

Was aber die metaphysischen Wahrheiten betrifft, fährt Maimonides (More III. 28) fort, durch deren Kenntniss wir die höhere Vollkommenheit erlangen, so z. B. das

---

[55]) In Chullin 142a; Kidduschin 39b.

Dasein Gottes, seine Einheit, Allwissenheit, Allmacht, Willensfreiheit, Ewigkeit, so giebt uns die mosaische Lehre, weil für Alle berechnet, bloss die Endresultate dieser erst durch philosophische Speculation zu gewinnenden Wahrheiten.

Was aber die übrigen Wahrheiten betrifft, die den Gegenstand der speculativen Wissenschaften (חכמות העיוניות[56]) bilden und unser geistiges Sein vervollkommnen, und aus welchen jene genannten, zunächst zum Zwecke führenden Wahrheiten als Endresultate hervorgehen, so giebt uns das Gesetz nicht ausdrückliche Belehrung, wie es bei den ersten der Fall ist, sondern gebietet uns im Allgemeinen: „So liebe denn den Ewigen deinen Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen“ (Deut. 6, 5). Die Liebe zu Gott aber kann (wie es Maimonides wiederholt auch an vielen anderen Stellen auseindersetzte[57]) nur durch Einsicht in das Wesen der Dinge und durch Kenntniss der in diesen sich offenbarenden göttlichen Weisheit tiefe Wurzeln in uns fassen.

---

[56]) Die חכמות העיוניות (die theoretischen oder speculativen Wissenschaften) werden von M. im Milloth Higgajon, 14, in folgende drei Theile eingetheilt, in חכמה הלמודית, חכמה הטבעית und חכמה האלהית. Zur ersten zählt er Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, welche Disziplinen wieder insgesammt חכמות שמושיות (Hülfswissenschafften) von ihm genannt werden. Zur חכמה הטבעית gehören: Mineralogie, Botanik, Zoologie und Physik. — חכמה האלהית endlich ist die Metaphysik in ihrer weitesten Ausdehnung.

[57]) Besonders in Hil. Jesode ha-Thora II, 1, 2; Hil. Teschuba X, 6; Sepher ha-Mizwoth Gebot 3; More III, 52. — Auch Ibn Esra stimmt mit M. überein in der Deutung des Gebots von der Liebe zu Gott (Deut. 6, 5.) als Aufforderung zur Erkenntniss Gottes durch Studium und philosophische Speculation. Jesod Mora VII).

IV. Abschnitt.

Die rücksichtsvolle Waltung Gottes in seinen Gesetzen wie in der Natur.

Nachdem Maimonides den Gesammtzweck der mos. Lehre auseinandergesetzt, entrollt er uns, bevor er nun darlegt, wie die einzelnen Gebote mit diesem gegebenen Gesammtzwecke zusammenpassen und im Einklange seien, ein Bild des religiösen Lebens der Völker zur Zeit der mos. Gesetzgebung, um durch die Hinweisung auf dieses Bild menschlicher Verirrungen uns den Sinn so vieler Gebote zu erschliessen, wie die Veranlassung derselben uns klar zu zeigen.

Bei dieser Gelegenheit zeigt uns M., wie Gottes fürsorgliche und rücksichtsvolle Waltung in der Natur sich auch in seiner Gesetzgebung wiederspiegelt.

Wie sich nämlich im Reiche der Natur die göttliche Weisheit darin nicht am wenigsten manifestirt, sagt M. (More III, 32), dass sie stets das unter den gegebenen Umständen Passendste und Angemessenste hervorbringt, wie sie z. B. den Säugethieren milchgebende Brüste gegeben, damit die Jungen gleich nach ihrer Geburt mit einer der Zartheit ihrer Leibesbeschaffenheit angemessenen flüssigen Speise genährt würden, bis ihr Leib nach und nach an Festigkeit zunimmt, so zeigt sich die nämliche Sorgfalt und Rücksicht auf die geistige Unmündigkeit der Menschen in manchen Geboten der heil. Schrift. Der Mensch vermag nämlich nicht von einem Extrem in das andere plötzlich überzugehen, und es widerstrebt seiner Natur, dass er mit einem Mal sich von dem losreisse, woran er lange Zeit gewöhnt war. Deshalb sind ausser den Vorschriften, die direkt zur Erreichung des Haupt-

zweckes führen und also um ihrer selbst willen geboten worden sind, noch viele andere erlassen worden, bei denen hauptsächlich die Rücksicht auf die vorgefundenen Sitten, Gebräuche und die damalige Weltlage überhaupt obgewaltet hat, und zu denen namentlich die auf den Opfercult bezüglichen gehören.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Klasse von Verordnungen, welche mit Rücksicht auf die damals herrschenden Sitten verordnet worden sind, in ihrem wahren Grunde erst dann erkannt werden kann, wenn man sich eine geschichtliche Kunde des Ssabismus — bei M. gleichbedeutend mit Heidenthum, wie es hier weiter gezeigt werden wird — verschafft hat. Seitdem aber die Schriften der Ssabier ins Arabische übersetzt wurden, bemerkt M., so haben wir in diesen ziemlich reichhaltige Quellen erhalten. Wenngleich diese Uebersetzungen ohne Zweifel nur ein geringer Theil von dem ist, was noch nicht übersetzt worden, oder das gar im Strome der Zeit untergegangen ist, so verschaffen uns doch die noch geretteten Schriften ziemlich genaue Kunde über die ssabischen Meinungen und Gebräuche, die nur zum Theil heutzutage bekannt sind. Die Kenntniss jener Meinungen und Gebräuche aber bieten ein treffliches Hülfsmittel dar für die Angaben der Ursachen vieler mos. Verordnungen. Denn die Axe der ganzen mos. Lehre dreht sich um diese zwei Punkte, nämlich um die Verbannung jener Meinungen aus dem Herzen des Volkes und um das Verschwindenlassen ihres ganzen Andenkens (More III, 29). —

V. Abschnitt.

Die religionsgeschichtlichen Quellen des Maimonides.

Da wir nun gesehen haben, dass M. sehr grosses Gewicht auf die Kenntniss der vom Ssabismus handelnden Schriften legt, insofern uns dieselben einen vortrefflichen Einblick in den Sinn vieler mos. Gesetze gewähren, so ist es für uns von Wichtigkeit, folgende Punkte ins Klare zu setzen:

A) Was Maimonides unter Ssabier und Ssabismus verstand;

B) aus welchen Quellen er seine Berichte über letztere geschöpft hat;

C) in welche Zeit die Abfassung dieser Quellen fällt, was hier besonders in Betracht kommt, da davon die Haltbarkeit der Maimonidischen Hypothese ganz abhängt.

Ueber alle diese Punkte giebt uns Chwolson in seinem umfangreichen Werke „die Ssabier und der Ssabismus“ (in 2 Bänden St. Petersburg, 1856) ausführlichen Bescheid, aus welchem ich folgende Endresultate mittheile.

A.

Chwolson (das. Bd. I S. 692) weist nach, dass M. unter Ssabier nicht die eigentlichen verstanden habe, welche nach ersterem keine anderen seien, als die Vorfahren der heutigen Mendaiten, welche wie diese im Nordosten Arabiens wohnten, ferner die Harranier, welche im nördlichen Mesopotamien ihre Wohnsitze hatten und Ueberreste der altsyrischen Heiden des Landes waren (das. S. 104 ff.; 139), sondern wie die übrigen jüngeren mohamedanischen Schriftsteller verstand auch Maimonides unter Ssabiern fast dasselbe, was man heutzutage unter Heiden im ausgedehntesten Sinne des Wortes versteht, und natürlich begriff er auch unter Ssabismus Heiden-

thum überhaupt. Was sich aber M. eigentlich unter Heidenthum dachte, geht aus mehreren Stellen seiner verschiedenen Schriften hervor. Nach diesen besteht das Heidenthum in der Verehrung der Gestirne und in der Verfertigung der Bilder, die nach der Form der Gestirne gemacht worden sind, welches auch die Anschauung der alten Rabbinen ist. Ferner ist nach ihnen, wie vorzugsweise nach Maimonides, jede Art von Zauberei, Magie, Divination, Wolkendeutung, Todten- und Schlangenbeschwörung, Gespensterbefragung, Zeichendeutung, Geisterbannung und dergleichen ähnliche Dinge ein wesentlicher Bestandtheil des Heidenthums und des Götzendienstes und mit demselben ganz identisch, weil sie den Kern desselben ausmachen und sich aus dem heidnischen Glauben an den Einfluss der Gestirne und die Fähigkeit der Bilder, die Kräfte derselben herabzuziehen, entwickelt hätten. (More III, 29, 37 und im Mischna-Commentar des M. Tractat Aboda Sara IV, 7.)

B.

Was nun die Quellen, aus denen M. schöpfte, angeht, so giebt er sie selbst an (More III, 29) und zwar:

1) Die Agricultur der Nabathäer;
2) Stomachos, fälschlich dem Aristoteles beigelegt; die Bücher über Talismane, zu welchen
3) das Buch Thomthom und
4) das Buch Haschrab gehören;
5) Das Buch „von den Graden der Sphären und den Himmelszeichen, die bei jedem Grade zum Vorschein kommen“,
6) wieder ein Buch über Talismane, welches ebenfalls dem Aristoteles zugeschrieben wird;
7) Ein Buch, welches man Hermes beilegt;
8) Ein Buch des Ssabiers Js'haq über die Verteidigung der Religion der Ssabier;
9) desselben grosses Werk: „Ueber die Gebräuche

der Ssabier und ihre einzelnen Verordnungen, ihre Festtage, Opfer und Gebete und dergleichen andere Dinge, welche zur Religion der Ssabier gehören.

Chwolson theilt diese Quellen in folgende 4 Classen ein (Ueber die Ssabier Bd. I. S. 697):

1) Nabathäische Schriften, d. h. Werke, die von heidnischen Babyloniern verfasst wurden und mehr oder minder auf den heidnischen Kultus in Babylonien Bezug haben;
2) Werke astrologischen und magischen Inhalts, welche entweder aus dem Indischen übersetzt, oder wenigstens nach dem Muster gewisser indischer Schriften des angegebenen Inhalts bearbeitet worden sind;
3) Pseudepigraphen und auch sonst gewisse Schriften, welche unter den Mohamedanern kursirten und die von Zauberei, Talismanen, Divination uud dergleichen anderen Dingen handelten;
4) Schriften, welche von harranischen Ssabiern über die Religion und den Kultus derselben verfasst wurden.

Chwolson bespricht ausführlich diese verschiedenen Classen von Quellen und beginnt mit der auch für uns wichtigsten Quelle des Maimonides, dem Buche über die Agricultur der Nabathäer, welches ursprünglich in nabathäischer Sprache abgefasst und im Jahre 904 von Ibn Wa'hschijah el-Kasdani in's Arabische übersetzt wurde.

Folgendes ist das Resultat seiner Untersuchungen, welche die Bestimmung des Begriffes „Nabathäer", die Characteristik des Inhalts der Agricultura Nabathaeorum und die Abfassungszeit der letzteren zum Gegenstande haben.

Betreff des Namens „Nabathäer" behauptet Chwolson mit Quatremère, der eine Abhandlung über die Nabathäer schrieb (im Nouv. Journ. Asiat. t. XV, 1835), dass dieselben keine Araber gewesen seien, wie es mehrere Gelehrte irrthümlich meinen, die sich von ungenauen Berichten

der Alten irre führen liessen und auch von der Ableitung der Nabathäer von dem bibl. Nebajoth (נביות) (Gen. 25, 13) einem Sohne Ismaels, sich nicht lossagen konnten, sondern unter Nabathäern nichts anderes zu verstehen sei, als die ältere und jüngere einheimische Bevölkerung des südlichen Mesopotamien oder des alten Chaldäa.

Chwolson behauptet ferner, dass nicht sämmtliche Bewohner des südlichen Mesopotamien Nabathäer gewesen seien, sondern dass nur die relativ ursprüngliche, semitische Bevölkerung Babyloniens, zu der die erst später eingewanderten, wohl nichtsemitischen Chaldäer nicht gehören, aus den eigentlichen Nabathäern bestanden habe. Er vermehrt die von Quatremère dafür gebrachten Belege durch mehrere andere aus arabischen Schriftstellern, aus welchen mit Bestimmtheit hervorgeht, dass die Nabathäer Bewohner von Babylonien waren und dass die Agricultura Nabathaeorum in Babylonien verfasst wurde und von den Babyloniern handelt (Chwolson, Ueber die Ssabier Bd. I, S. 698—705). Das von Chwolson über die übrigen Quellen des Maimonides Gesagte übergehe ich, da es minder wichtig ist, und schreite zu unserem Punkte C.

C.

Was die Abfassungszeit der maimonidischen Quellen angeht, so werde ich mich auf die Besprechung derjenigen der Agricultura Nabathaeorum beschränken, weil diese erstens die wichtigste Quelle des M. ausmacht, zweitens bildet diese bloss und nicht die anderen oben erwähnten Quellen den Gegenstand der Erörterung bei vielen Gelehrten, deren verschiedene Meinungen ich hiermit mittheilen werde.

Ihre Argumente mit anzuführen, wäre etwas zu weitläufig, und ich beschränke mich daher auf die blosse Mittheilung der Ergebnisse ihrer Forschungen.

Vor allem sei mir aber gestattet, eine Stelle Maqrizi's, die Chwolson in dem genannten Buche (Bd. I, S. 705)

citirt, hier anzuführen; sie lautet wie folgt: „Abu-Bekr A'hmed ben Ali ben Wa'hschijah sagt in dem Buche über die Agricultur (der Nabathäer): er habe dieses Buch übersetzt und aus der Sprache der Kasdäer in die arabische Sprache übertragen. Dieses Buch haben drei Weisen verfasst, nämlich Ssagrit, Janbuschad und Qutami. Der Erstere, welcher im siebenten Tausend der 7000 Jahre des Saturn (des 7000jährigen Cyclus des Saturn), welches Jahrtausend dem Saturn und dem Monde gemeinschaftlich ist, aufgetreten ist, habe es begonnen, der Zweite, welcher am Ende desselben Jahrtausends blühte, habe es beendigt, und der Dritte, welcher nach Ablauf von 4000 Jahren des 7000jährigen Sonnencyclus erschienen sei, habe es vervollständigt. Er (Ibn Wa'schijah) habe ausgerechnet, dass zwischen dem Ersteren und Letzteren ein Zeitraum von mehr als 18000 Sonnenjahren liege."

Die Abfassung dieses Buches wird also nach dieser angeführten Stelle mythischen Personen der Urzeit zugeschrieben.

Quatremère, der den zweiten und dritten Theil der Agricultura Nabathaeorum vor sich hatte, nimmt (im Nouv. Journ Asiat. t. XV, 1835) für die Abfassungszeit dieses Werkes ungefähr die Epoche Nebukadnassars an, also etwa die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts vor der üblichen Zeitrechnung

Chwolson, dem bei der Abfassung seines Buches „Die Ssabier und der Ssabismus" die Agricultura Nabathaeorum blos durch Auszüge bekannt war, kann in diesem seinem eben genannten Werke (Bd. I, S. 707) die Ansicht des Quatremère nicht ganz theilen, da ihm dies Alter zu hoch scheint, er meint aber, dass man doch anzunehmen berechtigt sei, dass jenes Werk nur einige Jahrhunderte v. Chr. verfasst worden sei. Ferner nimmt Chwolson an, dass die Agricultura Nabathaeorum ein Sammelwerk war, das von Qutami redigirt wurde (das. 706).

Als aber Chwolson später die Agric. Nabath. in

mehreren Handschriften vor sich hatte, änderte er seine frühere Meinung, sowohl hinsichtlich des Verfassers, als auch der Abfassungszeit jenes Werkes und stellte in Bezug auf diese zwei Punkte neue Behauptungen auf, die er in seinem 1859 gleichfalls in St. Petersburg erschienenen Buche „Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Litteratur in arabischen Uebersetzungen" niederlegte. Diese sind folgende: Der Chaldäer Qutami aus der Stadt Babylon sei der einzige und alleinige Verfasser des uns — wie Chwolson sich ausdrückt — in einer gewissenhaft ausgearbeiteten arabischen Uebersetzung vorliegenden Werkes, welches von den Mohamedanern „Das Buch von der nabathäischen Landwirthschaft" genannt wurde (ibid. 21 f u. 51).

Dieser Qutami schrieb zu einer Zeit, als Babylonien von einer kanaanäischen Dynastie beherrscht wurde (ibid. S. 45, 56), deren Stifter Nemroda hiess (ibid. 51), und zwar lebte er nicht allzulange nach der Gründung dieser Dynastie (ibid. 55).

Der biblische Nimrod sei mit dem in der Agric. Nabath. erwähnten Nemroda, also mit dem Stifter der kanaanäischen Dynastie in Babylonien identisch (ibid. 72, 73).

Die kanaanäische Invasion in Babylonien habe ziemlich lange vor Moses stattgefunden, etwa im 16. Jahrhundert (ibid. 65).

Die späteste Zeit endlich, in der Qutami geschrieben haben mag, sei etwa der Anfang des 13. Jahrhunderts vor Chr., es sei aber nicht unwahrscheinlich, dass er noch im 14. Jahrhundert jenes Werk schrieb (ibid. 78).

Während wir nun durch die Behauptungen Chwolson's die fast erfreuliche Ueberzeugung gewannen, dass Maimonides' historische Begründungen vieler Gebote auch vor der historischen Kritik gerechtfertigt sein können, so werden wir dieses angenehmen Gefühles ganz entäussert, wenn wir die Kritik Alfred's von Gutschmid (in der Zeitschrift der

D. M. G. XV. S. 1—110) gegen Chwolson's Ansichten über die nabathäische Litteratur lesen. Waren unsere Hoffnungen hoch geschwellt, die Hypothese des Maimonides zu Ehren gebracht und gerettet zu sehen, so treten dieselben schüchtern zurück, ja sie schwinden ganz durch die erwähnte Kritik v. Gutschmid's. Dieser Gelehrte zeigt mit grossem Scharfsinne und mit bewunderungswürdiger Schlagfertigkeit, dass die nabathäischen Schriften ein gelehrter Betrug aus mohamedanischer Zeit seien und behauptet nach Vorausschickung der schlagendsten und überzeugendsten Beweise mit voller Entschiedenheit, dass die angeblich aus dem Nabathaeischen ins Arabische übersetzten Schriften altbabylonischer Gelehrten nichts anderes als Fälschungen des Ibn Wa'schijah seien.

Renan in der Revue Germanique X (1860) p. 136—166, ferner im Journal de L'institut (Avril-Mai 1860 p. 37—44) und Meyer in seiner „Geschichte der Botanik" III, 43 ff. sind auch zu diesem Ergebnisse gelangt, dass die Agricultura Nabathaeorum ein sich trüglich in eine ältere Zeit versetzendes Machwerk sei. Nur setzt es Renan in das 6., Meyer etwa in das 2. Jahrhundert n. Chr. (Beide angeführt in v. Gutschmid's genannter Abhandlung in der Zeitschrift d. D. M. G.

II. Theil.

Darstellung der maimonidischen Begründungen der einzelnen biblischen Vorschriften.

Vorbemerkung.

Im Capitel 27 (More III) theilte M. bei seiner Angabe des Gesammtzwecks aller bibl. Verordnungen dieselben in zwei Hauptklassen, in theoretische oder Lehren der Wahrheit und in praktische oder Lehren der Sittlichkeit ein, eine Eintheilung, die er wahrscheinlich der bekannten Mischna in Joma (VIII, 9) entnahm, mit dem Unterschiede, dass sie sich in dieser Mischna bloss auf die Vergehen, die ein Mensch begehen könne, bezieht (עבירות שבין אדם למקום und עבירות שבין אדם לחבירו), während M. diese Eintheilung auf alle Gesetze ausdehnte und dazu noch in tieferer und sinnigerer Fassung. Auch die am Ende des 28. Kapitels (im More III) erwähnte Dreitheilung enthält, wenn man sie näher ansieht, jene zwei Hauptklassen, von denen jede wiederum in zwei Unterabtheilungen zerfällt, also zusammen vier und nicht drei ausmachen, und zwar:

I. Hauptklasse: Verordnungen, die sich auf die Theorie beziehen; diese zerfallen wiederum:

1. in solche, welche um ihrer selbst willen verordnet worden sind, und das sind diejenigen, welche die Aneignung wahrer Meinungen und die Ausrottung falscher zum Zwecke haben, und
2. in solche theoretische, die nur wegen ihres regelnden Eingreifens in die Praxis befohlen worden, wie z. B. die Lehre, dass der Zorn Gottes über den Gewaltthätigen entbrennt (Exod. 22, 23).

II. Hauptklasse: Verordnungen, die sich auf die Praxis beziehen. Auch diese zerfallen in zwei Unterabtheilungen von Verordnungen,

1. in solche, welche nur das Unrecht aus dem geselligen Leben entfernen sollen;
2. in solche, die auch positiv die Verbreitung löblicher Sitten befördern.

Bei dem nun erfolgenden Nachweis, wie die einzelnen Verordnungen mit dem gefundenen Gesammtzwecke zusammenstimmen, ist Maimonides seinem in den Kapiteln 27, 28 und 31 angenommenen principium divisionis untreu geworden. Anstatt die einzelnen Gesetze unter jene Gesichtspunkte zu stellen, theilt er sie in 14 Klassen ein,[58]) der in seinem grossen Werke Mischne Thora getroffenen Eintheilung analog. Den Beginn macht er hier wie dort mit den Fundamentallehren des Judenthums, zu deren Darstellung ich hiermit übergehe.

I. Klasse.

Die Fundamentallehren des Judenthums.

Die Fundamentallehren der mosaischen Gesetzgebung, sagt M. (More III, 36), diejenigen nämlich, welche eines philosophischen Beweises fähig sind, wie z. B. die Lehren, dass es einen einig einzigen Gott giebt, der unveränderlich, unkörperlich und keine Kraft in irgend einem Körper ist, den man durch die Betrachtung seiner Werke zu lieben und zu ehrfürchten lernen soll, sowie die dazu mitgehörenden Vorschriften, keine Handlung zu begehen, durch die sein Name entweiht werden könne, sondern denselben öffentlich zu heiligen, ferner seinen Propheten als dessen Boten zu gehorchen und den Thoralehrern, um ihre Sitten zu lernen, sich anzuschliessen,[59]) diese Lehren und Gebote, sagt M.,

[58]) In More III, 35 giebt er eine allgemeine Uebersicht über diese 14 Klassen, um dann zur Besprechung jeder einzelnen Gruppe überzugehen. Von diesen 14 Klassen sind in der vorliegenden Abhandlung bloss die ersten zwei dargestellt, da diese schon genügen, um einen Einblick in die Maimonidische Erklärungsweise zu gewähren.

[59]) Alle diese Gebote behandelt M. in Hil. Jesode ha-Thora.

haben einen einleuchtenden Zweck, der kaum weiter angegeben zu werden braucht.

Desgleichen ist von offenbarem Nutzen das Lernen und Lehren der Thora,[60]) da durch den Mangel an Wissen auch die guten Handlungen,[61]) wie die richtigen und wahren Ansichten, welch letztere doch die höchste und letzte Vollkommenheit des Menschen ausmachen und ihm die Fortdauer nach dem Tode sichern, fehlen würden. — Nicht minder offenbar, sagt M., ist der Zweck desjenigen Gebotes, das die Ehrerbietung gegen die Lehrer der Thora befiehlt. Denn stünden diese nicht in Achtung bei den Menschen, so würde Niemand ihnen Gehör schenken, wenn sie die Ansichten berichtigen und zu Handlungen ermahnen.[62]) Dazu gehört auch das Gebot, sich an Bescheidenheit zu gewöhnen und das Alter zu ehren.

Diese Klasse umfasst ferner die Verordnung, bei dem Namen Gottes zu schwören,[63]) und das Verbot, einen falschen (שבועת שר), oder einen vergeblichen Eid (שבועת שוא) zu schwören.

Der Zweck ist einleuchtend: sie dienen zur Begründung der Ehrfurcht vor Gott und sind Handlungen, die den Glauben an seine Erhabenheit befördern.

Ebenso gehört zu dieser Klasse das Gebot, Gott in

---

[60]) Wie hoch die Lehrer des Talmud den Jugendunterricht hielten, erhellt aus ihrem Ausspruche, das jüdische Volk habe nur deshalb seine Selbstständigkeit verloren, weil der Jugendunterricht aufhörte. „אמר רב המנונא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן“. (Traktat Sabbath 119b). Ein sehr tiefer Sinn liegt in diesem Ausspruche, der die Lehre ertheilen will, dass die gedeihliche Entwickelung eines Staates von der guten Erziehung der Jugend abhänge.

[61]) „גדול למוד תורה שהלמוד מביא לידי מעשה“. (Baba Kamma 17a).

[62]) In Sabbath 119b heisst es: „אמר רב יהודה לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים“.

[63]) Jad ha-Chasaka Hil. Schebuoth XI, 1: כיצד משבועות שוא ושקר בלא תעשה, כן מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בב״ד בשם שנאמר: „בשמו תשבע“ זו מצות עשה“.

unserer Noth anzurufen; denn diese Handlung befestigt in uns die wahre Lehre, dass unsere Geschicke nicht vom Zufall regiert werden, sondern in Gottes Händen seien, sie zu unserem Vortheile oder Nachtheile zu lenken, je nachdem wir ihm gehorsam oder ungehorsam sind.

Ebenso ist der Zweck der Busse einleuchtend. Denn es ist unmöglich, sagt er (das.), dass der Mensch nicht einmal zur Sünde verleitet werde, sei es nun durch Annahme einer irrigen Ansicht, oder durch Aneignung einer verwerflichen Eigenschaft, oder durch das Sichhinreissenlassen von der Macht der Leidenschaft und des Zornes; glaubte nun der Mensch, er vermöchte das einmal Verfehlte nie wieder gut zu machen, so würde er die einmal betretene schiefe, abschüssige Bahn nicht nur nicht mehr verlassen, sondern das Maass seiner Sünden noch vermehren, da er ja kein Heil mehr zu hoffen hat.

Aber der Glaube an die Wirksamkeit der Busse und Bekehrung wird ihm den Mut verleihen, sich aus dem Sündenpfuhl emporzuringen, und es ist sogar die Möglichkeit vorhanden, dass er dann noch sittlich besser werde, als vor seiner Sünde. Daher auch die vielen Handlungen, welche die Befestigung und Einprägung dieser wahren und nützlichen Lehren bezwecken, so z. B. die Sündenbekennung, die Opfer sowohl für die unvorsätzlich, als für manche vorsätzlich begangenen Sünden und die Busstage.

Im Grunde genommen aber, sagt M., ist das Hauptsächlichste und Wesentlichste an der Busse und den mit ihr verbundenen Vorschriften einzig und allein die Umkehr vom Wege der Sünde, das heisst: nicht mehr zu sündigen.

II. Klasse.[64])

Lehren zur Abwendung falscher Meinungen und heidnischer Gebräuche.

Die Verordnungen, die Maimonides unter die zweite Klasse gebracht hat, diejenigen nämlich, die er im Jad ha-Chasaka im Abschnitte über den Götzendienst behandelte, zielten nach ihm alle dahin, das jüdische Volk von den Irrthümern des Götzendienstes und anderen falschen Meinungen und abergläubischen Gebräuchen zu befreien, die mit dem letzteren verbunden waren, wie Wolkendeuterei, Schlangenbeschwörung, Zauberei, Geisterbannung und andere ihres Gleichen.

Haben die in der ersten Klasse besprochenen Fundamentallehren den einleuchtenden, sichtbaren Zweck, der monotheistischen Richtung der jüdischen Religion eine feste Basis zu geben, so ging die Intention des Gesetzgebers bei den im Folgenden zu besprechenden Vorschriften darauf hinaus, den heidnischen Dienst der Nachbarvölker sammt all seinem abergläubischen Zubehör direkt durch strenge Verbote, Strafen und Ermahnungen auszuschliessen, und es versteht sich von selbst, dass der zugleich mit Unsittlichkeit aller Art verbundene Götzendienst einem, dem Dienste des Einen Gottes gewidmeten Volke als ein Verbrechen angerechnet werden musste.

Einen rechten Einblick in das Unwesen jener Gebräuche, deren Beseitigung die mosaische Gesetzgebung anstrebte, kann man erst, sagt M., durch die oben erwähnten alten Schriften über Ssabismus erlangen, durch die erst ein klares Licht auf viele in der Bibel vorkommenden Verbote und Strafandrohungen fällt, welch letztere eben das Ziel hatten, den verderblichen Einfluss des Heidenthums

[64]) Der Besprechung dieser Klasse ist cap 37 des III. Theiles des More gewidmet.

für immer aus dem Herzen des Volkes zu ~~en. reiss~~ reissen. Maimonides zeigt uns durch seine Mittheilungen aus den angeführten Büchern diese Bräuche (Wolkendeutung, Geisterbannung, Zauberei etc.), die nach dessen Angaben bei den Ssabiern, Chaldäern,[65]) häufiger aber bei den Egyptern und Kanaanitern[66]) einheimisch waren und einen wesentlichen Theil ihres Cultus ausmachten, in ihrer ganzen Abscheulichkeit und Absurdität und erklärt das Verbot derselben einfach als Verbot einer Art von Götzendienst,[67]) aus welcher Erklärung auch die für die Uebung dieser Bräuche von der Bibel verhängte strenge Strafe — die Todesstrafe wie sonst für Götzendienst — begreiflich wird. Doch wollen wir den Maimonides selber hören. Nachdem er die verschiedenen Arten von Zauberei und die dabei vorkommenden Handlungen, wie es in jenen Büchern gelehrt wird, dargestellt, sagt er nämlich: „Keine Handlung der Zauberei kann ohne Betrachtung der Sterne zu Stande kommen. Die Heiden glaubten nämlich, dass jede Pflanze, jedes Thier und jedes Metall einem Sterne angehöre. Ferner glaubten sie, dass diese Handlungen, durch welche die Zauberei zu Stande kommt, eine Art Cultus für den bestimmten Stern sei, der an demselben, an diesem Spruche,

---

[65]) Wie schon oben nach Chwolson mitgetheilt wurde, sind Chaldäer, Nabathäer identisch mit Babyloniern

[66]) Schon aus manchen Stellen der Bibel geht hervor, dass in Kanaan, Babylonien und Assyrien die Zauberei einheimisch war. Man vgl. Deut. 18, 9—14; Jes. 47, 9, 12, 13; Ezech. 21, 26; Nahum, 3, 4; Dan. 2, 2. — In den Augen der Talmudlehrer galt auch Aegypten als die Hauptstätte von allen Arten von Zauberei, wofür folgende Stelle bezeichnend ist: „תבן אתה מכנים לעפריים" (Menach. 85a).

[67]) Schon die Bibel selbst zeigt durch die unmittelbare Zusammenstellung dieser Verbote mit dem des Genusses von Blut (Lev. 19, 26) und des Molochdienstes (Deut. 18, 10), dass der Gesetzgeber alle diese Verirrungen als mit einander zusammenhängend betrachtet. Auch folgende Stellen sprechen dafür, dass jene Bräuche zum Götzendienste in Beziehung standen: 2 Kön. 17, 16. 17; ibid. 21, 2—7; Micha 5, 11—13; 2 Chron. 33, 3—7.

an dieser Räucherung (von Blättern einer gewissen Pflanze oder Haaren eines gewissen Thieres) Wohlgefallen finde und deswegen das Verlangte in Erfüllung bringe. Da aber der Zweck des ganzen Gesetzes und die Pole, um welche dasselbe sich dreht, darin bestehen, dass der Götzendienst und sein Andenken vertilgt werde, dass man auch keinem Sterne einen schädlichen oder nützlichen Einfluss auf die Angelegenheiten des Menschen zuschreibe, weil diese Ansicht zu Sterndienst verleitet, so musste nothwendig jeder Zauberer mit der Todesstrafe belegt werden, weil er ohne Zweifel falschen Göttern dient, wenn auch auf eine eigenthümliche Weise, verschieden von der Art, wie das gemeine Volk jene Gottheiten verehrt."

Dass in der Bibel aber gerade diese Vorschrift auf das weibliche Geschlecht sich bezieht, („Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen" heisst es in Exod. 22, 18), was bei keinem anderen Verbot der Fall ist, erklärt M. dahin, dass jene Völker bei den meisten Zauberhandlungen die Ausführung derselben durch Frauen zur Bedingung machten,[68]) für welche Thatsachen M. es an Beispielen aus jenen heidnischen Büchern nicht ermangeln lässt, wozu noch der Umstand hinzukommt, dass den Männern aus natürlichem Mitleide mit den Frauen die Hinrichtung der letzteren widerstrebt. Daher heisst es auch in der Bibel beim Götzendienst ausdrücklich (Deut. 17, 2): „Ein Mann oder ein Weib", und dieser Ausdruck wird weiter wiederholt (Vers 5): „So sollst du denselben Mann oder dasselbe Weib, die solches Uebel gethan haben, zu deinen Thoren hinausführen und sie zu Tode steinigen."[69])

---

[68]) Dass das weibliche Geschlecht bei der Orakelertheilung im Altertum eine besondere Rolle spielte, ist allbekannt. Man vergleiche auch Tacitus, Germania VIII.

[69]) Viele wollen in diesen bibl. Verboten und Strafen eine Aehnlichkeit mit den bis in die neuere Zeit heraufreichenden Hexenprozessen erblicken. Dem ist aber nicht so, denn während jene die Verfolgung des Aberglaubens zum Ziele hatten, waren diese

Nur schwer kann ich der Versuchung widerstehen, hier die eigenthümliche Ansicht des sonst so mit Recht berühmten Nachmanides bei den in Rede stehenden Vorschriften der Ansicht des Maimonides gegenüberzustellen. Während M. die Zauberei mit all ihren Arten bald als Trug, bald als Wahnsinn bezeichnet, wofür folgende Aeusserung desselben: „Die Handlungen, welche die Zauberer dabei verrichten, sind ganz vernunftwidrig, und der gesunde Verstand kann es nicht zugeben, dass aus denselben die versprochene Wirkung hervorgehen könne“, bezeichnend genug ist, so schreibt ihnen Nachmanides in seinem Pentateuch-Commentar (zu Deut. 18, 9) Realität zu, und behauptet, dass sie wirklich einen Einfluss auf den Gang der Dinge haben können, und zwar vermögen sie sowohl zerstörend und vernichtend zu wirken, als auch aufbauend und pflanzend. Und die Schrift habe sie nur deshalb verboten, damit man den natürlichen, von Gott gewünschten Lauf der Dinge nicht hemme und störe.[70]) Nachmanides redet der Zukunfterschliessung durch Zauberei, Wolkendeutung und Schlangenbeschwörung überhaupt das Wort und polemisirt sogar gegen diejenigen, welche entgegengesetzter Ansicht sind. „Viele stellen sich fromm“, sagt er, „betreffs der verschiedenen Arten der Zauberei und behaupten, dass in letzteren gar keine Wahrheit liege, denn wer wird denn, sagen sie, einem Raben oder einer Schwalbe die Zukunft verkünden; wir aber können nicht Dinge leugnen, die sich vor den Augen öffentlich bewähren“[71]) Geradezu überraschend ist seine folgende Aeusserung: „Wolkendeuterei und Schlangenbeschwörung sind (dem Ewigen) keine Gräuel,

---

gerade erst aus dem Aberglauben entsprungen und die giftigste Blüthe desselben.

[70]) Die betr. Stelle lautet: „ועל כן ראוי שהאסור אותם התורה שיונח העולם במנהגו ואל טבעו הפשוט שהוא חפץ בוראו“.

[71]) Diese Stelle lautet bei Nachmanides: „ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה, ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים“

und Er vertrieb nicht deswegen die Kanaaniter, denn alle Menschen möchten ihre Zukunft vorher erfahren und beschäftigen sich mit vielen ähnlichen Wissenschaften, um sie zu ergründen.“ [72]) Dies läuft der Bibel schnurstracks zuwider, denn da heisst es (Deut. 18, 12): „Denn Jeder, der solches thut, ist dem Ewigen ein Gräuel; und um solcher Gräuel willen treibet sie aus der Ewige, dein Gott, vor dir her.“ Nachmanides bemüht sich freilich, diesen Widerspruch, in dem seine Anschauung mit der Bibel steht, zu beseitigen, aber vergebens. Der Verfasser des Sepher ha-Chinnuch [73]) folgt in der Begründung dieses Verbotes merkwürdigerweise dem Maimonides, obwohl er sonst in ähnlichen Fragen dem Nachmanides sich lieber als dem Maimonides anschliesst. Auch er, der Verfasser des Chinnuch, nennt jede Art von Zauberei Dinge des Wahnsinns und der vollständigen Thorheit.[74])

Nun wenden wir uns wieder zu Maimonides. Von diesem werden bei Gelegenheit seiner Begründung der oben besprochenen Verbote auch viele Strafandrohungen der Bibel, welche sich meistentheils auf den Feldbau beziehen, erklärt. Er findet auch diese als eine von der mosaischen Gesetzgebung beabsichtigte Gegenwirkung gegen die damals durch die List der Götzenpriester verbreiteten irrigen Meinungen. Die Götzenpriester, erzählt M. nach dem Buche über die Agricultur der Nabathäer, hatten, um ihren Cultus zu begründen, zu sichern und zu verewigen, die Menschen mit dem Wahne bethört, dass sie (die Götzenpriester) durch ihre Zauberkünste reissende Thiere, wie Löwen, Schlangen und andere ähnliche aus den Städten verjagen, schädliche

[72]) Diese Stelle lautet: „המעונן והמנחש אינה תועבה ולא הוריש הכנענים בעבורם, כי כל בני אדם יתאוו לדעת עתידות למו, ומתעסקין בחכמות רבות כאלה לדעתם“.

[73]) Dieses Buch, dessen Verfasser unbekannt ist, ist eine populäre Bearbeitung der 613 Gebote. Als Verfasser desselben wurde von Vielen irrthümlich Ahron ha-Levi (st. 1293), der das Buch Bedek ha-Bajith schrieb, gehalten.

[74]) Sepher ha-Chinnuch ed. Ven. 1600 No. 253.

Insekten von den Pflanzen vertreiben, dass sie ferner den Hagel abhalten und durch gewisse Zauberhandlungen die Raupen aus den Weinbergen ausrotten und unschädlich machen könnten, dass sie endlich durch ihre Künste das Abfallen der Blätter und Früchte von den Bäumen verhindern. Darum verkündete die Schrift dem jüdischen Volke, dass durch Götzendienst und Zauberei, von denen es die Abwendung erwähnter Uebel und Plagen hoffte, letztere im Gegentheil erst über dasselbe hereinbrechen werden. Und so heisst es auch (Levit. 26, 22): „Ich reize wider euch das Gewild des Feldes;“ ferner: „So lasse ich den Zahn der Thiere auf sie los, sammt dem Gifte derer, die im Staube schleichen“ (Deut. 32, 24); ferner: „Alle deine Bäume und die Frucht deines Bodens wird das schwirrende Ungeziefer kahlfressen“ (Deut. 28,42); „Weinberge wirst du pflanzen und bearbeiten, aber keinen Wein trinken noch einbringen, denn der Wurm wird es verzehren“ (ibid. Vers 39); ferner: „Oelbäume wirst du haben in deiner ganzen Mark, aber du wirst dich nicht mit Oel salben, denn abfallen werden deine Oliven“ (ibid. Vers 40).

Nach dem oben Gesagten ist der Grund einleuchtend, warum die Schrift gerade diese Art von Flüchen hervorgehoben und u. A. ausgezeichnet hat.

Auch das Verbot der חקות הגוים[75]) (Gebräuche der Heiden), welche die Lehrer der Mischna דרכי האמורי[76]) (Sitten der Emoriter) nannten, betrachtet Maimonides als in enger Beziehung zu den oben behandelten Verboten stehend. Unter dem Titel דרכי האמורי, bemerkt M., ist jede heidnische Sitte zu verstehen, von der behauptet wird, dass sie nützlich sei, die aber in der That dem gesunden Verstande zuwiderläuft, wie beispielsweise die verschiedenen Arten ihrer Geheimmittel. Die heilige Schrift verbot uns diese deshalb,

[75]) Lev. 20, 23; s. noch das. 18, 3.

[76]) Mischna Sabbath VI, 9, namentlich aber in Tosephta Sabbath VII u. VIII.

um von der Zauberei uns noch mehr zu entfernen, denn diese heidnischen Sitten, sagt M., sind nichts als ein Zweig der Zauberei und führen uns zu Zauberkünsten, welche nothwendig Bezug auf die Gestirne haben und so uns zur Verherrlichung und Anbetung derselben bringen. Der Ausspruch des Talmuds aber: „Alles, was sich auf die Heilkunst bezieht, ist nicht als Sitte der Emoriter zu betrachten",[77]) welcher den heidnischen Geheimmitteln Konzessionen zu machen scheint, erklärt M. damit, dass unter dem Ausdrucke „Alles was sich auf die Heilkunst bezieht" nur diejenigen Mittel zu verstehen seien, die sich entweder durch die Vernunft und die Natur rechtfertigen lassen, oder in der Praxis sich als wirkliche Heilmittel erwiesen haben, wenn sie auch durch die Vernunft nicht erklärt werden können und bloss durch die Erfahrung bewährt sind. Nur solche sind vom Talmud erlaubt, andere nicht.

Das Verbot, das Haupthaar ringsumher zu bescheren und die Ecken des Bartes zu zerstören (Levit. 19, 27), begründet M. damit, dass es eine Sitte der Götzenpriester war, aus welchem Grunde auch das Schaatnes (ein von Wolle und Linnen zusammengewebtes Zeug) verboten wurde (Lev. 19, 19; Deut. 22, 11), da die Götzenpriester solche Kleider zu tragen pflegten. In diesen Kleidern haben alle drei Naturreiche vertreten sein müssen, das Thierreich durch die Wolle, das Pflanzenreich durch das Linnen, das Mineralreich durch einen Metallring, der dabei war, und so zusammen mit dem Sternenhimmel in enger Beziehung standen. Ibn Esra giebt in seinem Pentateuch-Commentar (zu Lev. 19, 27) für das erstere Verbot zwei Gründe an, von denen der eine der ist, dass wir uns nicht des von der Natur uns verliehenen Haarschmucks berauben sollen. Beim Verbote des Schaatnes sagt Ibn Esra (ibid. 19, 19), dass dasselbe ähnlich wie die Schaufäden, die Mesusa, die

[77]) In Sabbath 67a: „כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי".

Phylakterien, das Passah- und Laubhüttenfest zur Erinnerung dienen. Dass das Passah- und Laubhüttenfest, Schaufäden, Mesusa und Phylakterien die Bestimmung haben, das jüdische Volk an gewisse historische Ereignisse zu erinnern, oder demselben gewisse Lehren der Religion stets gegenwärtig zu halten, kann wohl Jeder einsehen, woran aber das Nichttragen des Schaatnes erinnern könne, giebt Ibn Esra nicht an und schweigt ganz darüber.

Josephus (Ant. 4, 8, 11) giebt als Grund für das Schaatnesverbot an, dass solche Kleider die Tracht der jüd. Priester gewesen seien und daher den Laien zu tragen verboten wurde.

Der als Interpret der Kant'schen Philosophie bekannte Laz. Bendavid erklärt in Sulamith (Jahrg. III, Bd II, S. 1—8) das Schaatnes-Verbot folgenderweise: „Der Gesetzgeber verbot den Juden bloss die äusserst theueren Sindones Byssinae zu tragen, weil dadurch ein Luxus bei dem Volke eingeschlichen wäre, der mit der von ihm bezielten Sittenreinfalt durchaus in keinem Einklang gestanden haben würde. Ueberdies hätte der Ankauf dieser seltenen Kleider das Volk zu einem Verkehr mit den Egyptern führen können, welches der Gesetzgeber, wie wir oft gesehen haben, auf alle Weise verhindern wollte".

Auch in der Bestimmung, dass Männer nicht Frauenkleider und Frauen nicht Männerkleider und Rüstung (כלי גבר) anlegen sollen (Deut. 22, 5), sieht Maimonides ein Verbot gegen eine damals herrschende heidnische Sitte, die nicht minder wie die anderen bereits oben erwähnten direkt mit dem Sterncult zusammenhing.[78]) Er zitirt zum Belege aus dem Buche Thomthom eine Verordnung, nach welcher ein Mann ein buntes Frauenkleid anzulegen hatte, wenn er sich vor den Planeten Venus, eine Frau dagegen einen

[78]) Der Gebrauch, dass Männer weibliche und Frauen männliche Kleider bei gewissen Cultus anlegten, kam, wie Chwolson in seinem Werke „Die Ssabier und der Ssabismus" Bd. II, S. 731, Note 95 nachweist, in Griechenland, Rom, Cypern, Syrien und Assyrien vor.

Panzer und kriegerische Waffen, wenn sie sich vor den Planeten Mars stellte. Ausser dieser Ursache, meint M., soll hier noch eine andere obwalten, und zwar soll nach ihm vom Gesetzgeber auf die Verhütung der Unzucht, welche eine solche Kleiderverwechselung in ihrem Gefolge haben könne, Rücksicht genommen worden sein. Mit dieser letzteren Grundangabe stimmt auch Raschi und Ibn Esra z. St. vollständig überein.

Um jeden möglichen Aberglauben ganz zu vertilgen und auszurotten, verbietet die Bibel ferner jeden Nutzen von den Götzenbildern.[79]) Auch die Benutzung des Erlöses derselben, wenn sie zerbrochen, eingeschmolzen oder einem Heiden verkauft wurden, ist untersagt worden. Maim. begründet letzteres näher auf folgende Art. Die gewöhnlichen Menschen, sagt er, erblicken nicht selten in rein zufälligen Dingen einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wie wir Viele sagen hören, seitdem Jener dieses Haus bewohnt, oder dieses Thier, dieses Geräth gekauft, habe sein Vermögen zugenommen, da diese Dinge ihm segenbringend gewesen seien. Gerade ebenso könnte es ja vorkommen, sagt M., dass Jemandem zufällig seine mit dem Erlöse des veräusserten Götzenbildes unternommenen Geschäfte glücken werden, und so würde er dann das Götzenbild als Ursache ansehen und diesem das Gelingen seiner Unternehmungen zuschreiben. Um solchen Gedanken keinen Raum zu gewähren, hat die Schrift jede Art von Nutzen der Götzenbilder verboten. Dies war um so nothwendiger als in jenen Zeiten der Glaube an die Sterne sehr verbreitet und mächtig war, so dass man Tod und Leben, Glück und Unglück, als von ihnen abhängig betrachtete. Daher auch die sehr energischen Mittel von Seiten des mos. Gesetzes zur Ausrottung dieses Glaubens durch den Bund,[80]) durch

[79]) Deut. 13, 18, wozu Sifre, Piska 96 (ed. Friedmann S 93b); Aboda Sara 49b, 43b zu vergleichen ist

[80]) Exod. 24, 8; 34, 27; Deut. 28, 69; 29, 11.

Zeugen,[81]) durch feierliche Eide[82]) und die oben erwähnten Verwünschungen.

Das Verbot des Molochdienstes, das ja eigentlich keiner weiteren Erklärung und Begründung bedürfte, scheint M. hauptsächlich wegen der mit diesem Verbote verbundenen eigenthümlichen Strafandrohung (Lev. 20, 5): „So werde ich meinen Zornblick richten auf denselben Mann und auf sein Geschlecht", erklären zu wollen. Die Verbreiter jener irrigen Meinungen, bemerkt M., pflegten zur Befestigung derselben auch List und Betrug anzuwenden. Sie pflegten nämlich den Menschen einzureden, dass diejenigen, welche sich nicht den ihren Aberglauben befestigenden und verewigenden Handlungen unterziehen, von diesem oder jenem Unheile betroffen werden müssten. Nun liegt es in der Natur des Menschen, dass im Allgemeinen ihnen nichts so viel Furcht und Angst einflösst, als der Gedanke an den Verlust der Kinder und des Vermögens. Diese menschliche Eigenthümlichkeit benutzend, verbreiteten in der damaligen Zeit die Verehrer des Feuers, dass die Kinder desjenigen sterben würden, der nicht seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer führe. Ohne Zweifel, sagt M. weiter, hat diese Erdichtung, welche auf die Elternliebe und die Furcht vor dem Tode der Kinder berechnet war, Jeden antreiben müssen, zu dieser Handlung zu schreiten, deren Ausführung überdies — man brauchte jene nur durch's Feuer zu führen — sehr leicht war. Die Verleitung zu diesen Handlungen, sagt derselbe, war jenen Priestern um so leichter, als in der Regel die Sorge für die kleinen Kinder den Frauen übertragen ist, deren Leichtgläubigkeit und Verstandesschwäche hinreichend bekannt ist. Daher das nachdrucksvollere Entgegentreten der Schrift gegen diese Handlung, als gegen jede andere Art des Götzendienstes, und daher auch die Drohung, dass Gott

[81]) Deut. 4, 26.

[82]) Deut. 29, 11.

denjenigen, welcher seine Kinder durch solche Handlung am Leben zu erhalten glaubt, eben dieser Handlung wegen zu Grunde richten werde, ihn selbst und seine Nachkommen, wie es eben (Lev. 20, 5) heisst: „So werde ich meinen Zornblick richten auf denselben Mann und auf sein Geschlecht.“ Maim. fügt noch hinzu, dass dieser Aberglaube so stark verbreitet gewesen sei, dass sich Spuren desselben bis auf seine Zeit erhalten hätten.

Desselben Kunstgriffes, erzählt M, bedienten sich die Götzenpriester, auch in Bezug auf das Vermögen. Wie sie vorgaben, dass jedes Kind, das man nicht durch's Feuer führe, sterben würde, ebenso gaukelten sie vor, dass sobald man nicht die Erstlinge der Bäume, welche essbare Früchte tragen, teils als Opfer darbringe, teils im Götzentempel verzehre, diese Bäume entweder verdorren, oder ihre Früchte abwerfen, oder geringen Ertrag bringen, oder sonst von einem Unglücke betroffen werden würden. Die Angst vor dem Verluste des Vermögens trieb sie an, auch diesem Aberglauben zu huldigen. Diese Götzensitte nun zu beseitigen strebt die Bibel durch das Gebot, den Ertrag eines jeden, essbare Früchte tragenden Baumes in den drei ersten Jahren — das Maximum der Zeit nämlich, in der ein eingepflanzter Baum in Palästina seine Erstlinge hervorbringt, — zu verbrennen. Dabei verhiess die Gottheit und stellte in Aussicht, dass durch den Verlust und die Vernichtung der Erstlinge der Ertrag der Bäume sich erst recht reichlich vermehren werde, so wie es heisst (Lev. 19, 25): „Dann vermehre sich auch der Ertrag derselben.“ Die Frucht des vierten Jahres aber sollte vor dem Herrn in Jerusalem gegessen werden, im Gegensatze zu Jenen, welche die Erstlinge im Götzentempel zu verzehren pflegten.

Während nun Maim. diese Vorschrift, wie alle anderen in diesem Abschnitte erwähnten, historisch — aus der heidnischen Religionsgeschichte der mos. Zeit nämlich — zu begründen strebt, sehen Ibn Esra und Nachmanides in derselben nichts anderes, als eine hygienische Verordnung,

welche den Genuss gesundheitswidriger Nahrungsmittel verhüten sollte. Ibn Esra zu Lev. 19, 22 drückt sich folgendermassen aus: „Dies wird als bekannt vorausgesetzt, dass die in den ersten drei Jahren kommende Frucht des Baumes nicht nur keinen Vortheil bringt, sondern auch nachtheilig auf den Körper wirkt, sowie etwa ein Fisch, der keine Schuppen und Flossen hat.“ Ibn Esra will mit diesem angeführten Beispiele sagen, dass diese Arten von Fischen auch aus bekannten Gesundheitsrücksichten verboten worden seien.

Nachmanides in seinem Pentateuch-Commentar zur selben Stelle giebt zuerst die Ursache des Gebotes an, nach welchem man den Ertrag der Fruchtbäume im vierten Jahre ihrer Pflanzung (נטע רבעי) nach Jerusalem zu führen verpflichtet war. Er drückt sich ungefähr wie folgt aus. Da es unangemessen ist, die Früchte der ersten drei Jahre Gott darzubringen, weil die Bäume in der ersten Zeit nur sehr wenig Früchte tragen, welche noch überdies nicht schmackhaft und duftig genug sind, so wartet man deshalb bis zum vierten Jahre und man geniesst nicht eher davon bis man die Früchte, welche nun im vierten Jahre durch ihre Güte schon präsentirbar sind, geweiht, nach der heiligen Stätte vor Gott bringt, um sie da zu verzehren und den Namen des Herrn dafür zu lobpreisen. In Wahrheit aber, fügt Nachmanides schliesslich noch hinzu, ist der Genuss derjenigen Früchte, welche die Bäume in der ersten Zeit nach ihrer Pflanzung tragen, dem Körper eben so nachtheilig, wie z. B. ein Fisch, der keine Schuppen hat, und wie überhaupt alle von der Schrift verbotenen Speisen sich als der Gesundheit schädlich erweisen.

Um die Verbote des Zusammensäens zweierlei Samens („Kilajim“, Lev. 19, 19; Deut. 22, 9) zu erklären, beruft sich Maim. wieder auf seine Hauptquelle, „die Agricultur der Nabathäer.“ In letzterer, sagt M., ist das Säen gemischter Arten, welches mit abscheulicher Unzucht, Processionen und Räucherungen verbunden war, empfohlen

und verordnet, und werden diesen Gebräuchen geheime, eigenthümliche Kräfte und Wirkungen zugeschrieben, welche für den Feld-, Garten- und Weinbau höchst nützlich wären. Darum also wurde es vom mos. Gesetz verboten, damit wir uns von den götzendienerischen Ansichten und ihren unzüchtigen Sitten entfernt halten.

Sowie für Schaatnes (vgl. oben S. 69) giebt Ibn Esra (zu Lev. 19, 19) auch für Kilajim als Grund an, dass es zur Erinnerung diene, erklärt aber nicht, woran dadurch erinnert werden solle.

Nachmanides (zu Lev. 19, 19) legt folgenden drei Mischungsverboten, nämlich: das Verbot, Thiere verschiedener Arten mit einander zu paaren, das Verbot der Kilajim, das von Schaatnes, welche sämmtlich in einem Verse (Lev. 19, 19) stehen, einen Grund bei, und der ist: die Achtung vor den Gesetzen der Natur, deren Urheber Gott ist, wodurch eben jedes Zustandebringen naturwidriger Verbindungen direkt zum Vergehen gegen diesen wird. Denn wer z. B. Thiere verschiedener Art zur Hervorbringung neuer Arten zusammenbringt, zeigt damit, dass die Schöpfung Gottes nicht ganz und vollkommen genug sei und erst durch solche Handlungen ihr nachgeholfen werden müsse. Auch das Tragen vermischter Gewebe (Schaatnes), meint Nachmanides, ist deshalb verboten worden, um möglichst jede Vermischung verschiedener Arten fern zu halten.

Für diese Erklärung des Nachmanides, nach welcher allen diesen Verboten ein gemeinsames Prinzip zu Grunde liegt, spricht alllerdings der Umstand, dass dieselben an einer Stelle ohne jede Unterbrechung zusammengestellt sind, und zwar stehen sie in Leviticus in einem und demselben Verse, in Deuteronomium (22, 9—11) ist dies zwar nicht der Fall, sie folgen aber in einzelnen Versen ohne jede Einschiebung oder Unterbrechung durch andere Vorschriften aufeinander. Im Deuteronomium aber kommt an die Stelle des Verbotes, verschiedenartige Thiere mit einander zu

paaren, das Verbot des vermischten Gespannes zu stehen. Merkwürdigerweise aber erklärt Nachmanides (zu Lev. 19, 19 und Deut. 22, 8), abweichend von den meisten Bibelerklärern, dass letzteres Verbot zum Zwecke der Verhütung einer Uebertretung des ersteren verordnet worden sei und sich aus demselben erklären lasse. Denn der Landmann, bemerkt Nachmanides, führt in der Regel sein Gespann, mit dem er gepflügt hat, in ein und denselben Stall, wobei die Gelegenheit geboten sei, dass die Thiere miteinander gepaart werden, weshalb also jedes gemischte Gespann verboten wurde.